



385
فبراير
2012

الحضارات في السياسة العالمية

وجهات نظر جمعية وتعددية

تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين
ترجمة: فاضل جتكر

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

385

الحضارات في السياسة العالمية

وجهات نظر جمعية وتعددية

تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين

ترجمة: فاضل جتكر



فبراير 2012



سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 355 - 2

رقم الإيداع (2012/74)

العنوان الأصلي للكتاب

Civilizations in World Politics: Plural and Pluralistic Perspectives

Edited by

Peter J. Katzenstein

Routledge, London and New York 2010

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ربيع الأول 1433 هـ - فبراير 2012

المحتوى

مدخل 7

الفصل الأول:
عالَمُ حضارات جمعية وتعددية
زحمة لاعبين ونواميس وممارسات 11

الفصل الثاني:
الولايات المتحدة بوصفها قائدا حضاريا 73

الفصل الثالث:
أوروبا بوصفها أسرة ممارسة حضارية 113

الفصل الرابع:
الحضارة وتشكل الدولة في الصين 149

الفصل الخامس:
مبادرة الساموراي إلى نجدة هنتنغتون
اليابان عاكفة على تأمل أدوارها 187

الفصل السادس:
أربع تنويعات على أوتار الحضارة الهندية 223

الفصل السابع:
الإسلام في أفرو - أوراسيا
حضارة جسرية 251

الفصل الثامن:
أسلوب التفكير في الحضارات 281

الهوامش 317

المراجع 333

مدخل

«تبقى اختلافات حيوية، باعثة على النشاط، بدلا من تماسك مصطنع باعث على البلادة، منبع جاذبية أي حضارة»

بيتر جي كاتزنشتاين

فكرة هذا الكتاب العامة ظلت تراودني سنوات، ثم ما لبثت أن تبلورت حين قمت بتطوير سلسلة محاضرات جديدة عن السياسة الخارجية الأمريكية. نائيا بنفسي عن تبني مفهوم النزعة الاستثنائية، رحت أفكر في أفضل طرق الإمساك بتميز أمريكا. ومهما كانت تبايناتهم حول الخصوصيات، فإن دارسي التطور السياسي والسياسة الخارجية الأمريكيين يسارعون من دون تردد إلى التوافق مع روجرز سميث حول وجود كثرة من النواميس في ماضي أمريكا. وكما اكتشفت فيما كنت أستزيد من الاطلاع الأوسع على كثرة النواميس والسيرورات التي تميز الحضارات التي يجري تحليلها في هذا الكتاب، فإن دارسي الحضارات

يحــذون حذو أولئك. تبقــى اختلافات حيوية، باعثة على النشــاط، بدلا من تماســك مصطنع باعث على البلادة، منبع جاذبية أي حضارة. أمريكا جزء من عالم حضارات جمعي. ونواميسها الكثيرة، مثل حضارات أخرى، تجعلها تعددية.

هــذه النظرة تختلف بحدة عن مقولة الصدامات بين حضارات أحادية التي طرحها صمويل هنتنغتون منذ ما يزيد على عقد من الزمن. من المؤكد أن مقولــة هنتنغتون جديــرة بمعاينة دقيقة ليس بســبب ميزاتها الفكرية فقط، بــل لأنها ترجمت إلى 39 لغة. الفصــل الافتتاحي في هذا الكتاب يقــدم دحضا لأطروحة هنتنغتون المركزية. وهو لا يتردد في التســليم بأن تحليــل هنتنغتون الأولي يوفــر رؤى مهمة، وإن جزئية، تخترق السياســة الحضاريــة، رؤى يتعين علينا، عند الضــرورة، إذابتها انتقائيا في بوتقات وجهات نظر بديلة.

واثق أنا بأن هنتنغتون كان ســيقبل بشــغف على الاشتباك والاختلاف مــع خطاب هــذا الكتاب. فكما كتب عدد كبير مــن طلابه بعد موته، كان الرجل يعشق الحوار والاختلاف الفكريين المفعمين بالحيوية. وكان، مثلي، كامل الوعي بتجريبية ســائر الاستنتاجات في العلوم الاجتماعية. ولكوني من غلاة المعجبين بســعة اطلاعه الأكاديمي، أجدني بالغ الحزن لأن شدة المرض حالت دون أن يرد على رسالة بعثتها إليه قبل نحو ثمانية عشر شهرا من رحيله الأبدي. تلك الرسالة حملت اعترافا باشتباكي الفكري مع عمله، وأمــلا فــي أن نتمكن من الكلام على جملة هذه الأفكار شــخصيا. وعلى الرغــم من أن هذه الأمنية بقيت معلقة، فإنني أتطلع إلى أن ينجح النقاش في اجتذاب عدد غير قليل من تلاميذ هنتنغتون، أصدقائه، وقرائه.

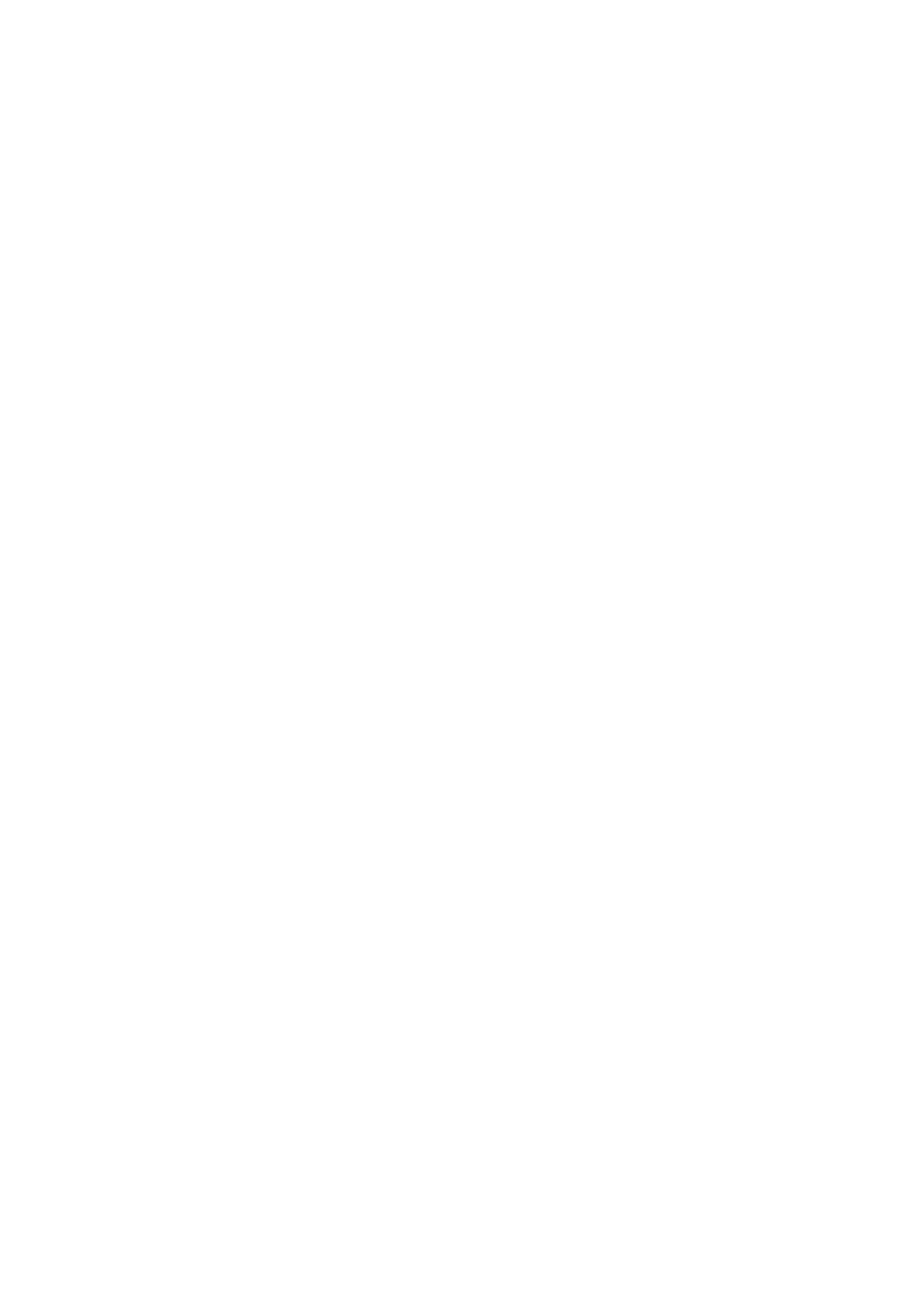
كان هــذا الكتــاب نتاج طاولة مســتديرة وندوة نقــاش عقدتا - على التوالي - في اجتماعي 2007 و2008 الحوليين لرابطة العلوم السياسية الأمريكية. ثمة مذكرة مطولة وضعتها لاجتماع العام 2007 أثارت نقاشــا نابضا بالحياة، وكشــفت عن اســتعداد المشــاركين في الطاولة المستديرة للانتقــال مــن مرحلة الكلام عن نقــاط معينة إلى مرحلــة كتابة مقالات مطورة. وعلى الأثر، بادرت إلى تجنيد مؤلفين إضافيين لتوســيع القاعدة

التجريبية لمنظور الكتاب التحليلي. وكذلك بدأت أبحث عن مؤسسة نشر مهتمة بهذا المشروع. وقد كنت سعيدا سعادة استثنائية لأن كريغ فولي سارع إلى انتهاز الفرصة لحظة فاتحته في الأمر، وكان كريغ هذا مساعدا وداعما من دون كلل لعملية إنجاز هذا المشروع من دورة المراجعات الأولى إلى انتقاء الغلاف. حديثنا الأخير كان وجيزا مثل الأول. فكرت في أن من واجبي أن أشرح له الأسلوب المناسب لتقديم فكرة «الجمع والتعدد» المركزية بصريا - بلباقة قاطعني كريغ بعد الجملة الأولى قائلا «فهمتك» ببساطة. وبعد بضعة أسابيع اقترح لوحة كاندنسكي (*) «النبرة الوردية» (1926) (Accent en Rose) بالغة الإدهاش بجمالها وإيحاءاتها غلافا للكتاب. تولت نيكولا باركن مهمة تتبع مرور المخطوطة بمحطات عملية الإنتاج بلمسة رشاقة. أما سارة تارو فاضطلعت، كما على الدوام، بمهام التحكم بي أنا وبالمؤلفين الآخرين، برحابة ومرح. لم أعد قادرا على تصور أي قدرة لي على إعداد مخطوطة معينة للنشر من دون مساعدتها التحريرية والإدارية.

أهدي هذا الكتاب إلى جانو التي سيغمرها طوفان من الفرح وهي تقلب صفحاته والتي ستسارع، من دون تأخير، إلى إنتاج «نبرتها الوردية» الخاصة.

بيتر جي كاتزنشتاين
إيثاكا، نيويورك
مارس 2009

(*) فنان تجريدي روسي معروف، ولوحة «النبرة الوردية» هي إحدى لوحاته الأكثر شهرة [المترجم].



1

عالَمُ حضارات جمعية وتعددية

زحمة لاعبين ونواميس وممارسات [1]

بيترجي كاتزنشتاين

«يمكن للحضارة أن تزدهر من جذور كثيرة. يمكن للآلهة أن تحمل أسماء كثيرة... لا أحد منها يملك المفتاح. ليس ثمة أي شعب مختار»

فوسكو مارايني

(مقتبس في آيزنشتادت 1996: 5)

هذا كتاب عن جملة حضارات جمعية وتعددية [2]. فالحضارات موجودة جمعا. هي تتعايش فيما بينها في إطار حضارة حداثة واحدة، أو ما بتنا نطلق عليه اليوم في الكثير من الأحيان اسم «عالم كوكبي». والحضارات تعددية. وهذه التعددية ناجمة عن حشد من النواميس وسلسلة من الحوارات والاختلافات المتنوعة. لا يعني هذا إنكار أن من شأن التعددية، في وحدات سياسية معينة موجودة داخل حضارات - في دول، كيانات سياسية (سلطنات)، أو إمبراطوريات - أن تفتح الطريق أمام الوحدة مع نجاح تآلفات سياسية واستطرادية في فرض وجهة

نظـــر واحدة ورزمة قيم جوهرية موحدة على البدائل. وبما أن الحضارات منظومـــات فضفاضـــة نســـبيا وحاضنة علـــى صعيدي المـــكان والزمان، فـــإن مثل هذه الوحدة تميـــل إلى أن تكون الاســـتثناء، لا القاعدة. ووجود حضارات جمعية وتعددية منعكس بوضوح على الاشتباكات العابرة للحدود الحضارية، على اللقاءات البينية الحضارية، وعلى الصدامات الحضارية.

ليس هذا كتابا عن حضارة متصورة في حالة المفرد، بوصفها برنامجا ثقافيا متماســكا جرى تنظيمـــه تراتبيا حول نواة قيـــم لا خلاف حولها. تاريخيـــا كان مفهوم الحضارة، بالمفـــرد، اختراعا أوروبيا ينتمي إلى القرن الثامن عشـــر. وقد وفَّرَ هذا المفهومُ أساســـا لنقاش عن «معيار حضاري» (غونغ 1984 أ؛ بارث وأوســـترهامل 2005)، عُدَّ حالة «لا ســـيرورة»، ما لبـــث أن تكرس في قانـــون أمم متحضرة. لقد بَيَّنَ إدوارد كين (2002) أن التســـامح الذي طبع العلاقات البينية الأوروبية في القرن التاســـع عشـــر كان غائبـــا عن العلاقات بين الـــدول الأوروبية «المتحضرة» وغير الأوروبية «غيـــر المتحضرة». ومعيـــار الحضارة الأوروبي كان متجـــذرا في العنصر، فـــي الانتماء العرقي، وفي الدين، وكثيرا مـــا كان الإيمان بتفوق الحضارة الأوروبية مدعوما بعقائد مستمدة من العنصرية العلمية. فقط المسيحيون الأوروبيون، البيض كانوا متحضرين. أما الآخرون فكانوا غير متحضرين، غيـــر جديرين بنيل حماية القانون، وعرضة، إذن، لأعمال العنف الجماعي التي كان الإمبرياليون الأوروبيون يمارسونها على النطاق الكوكبي. التمييز نفســـه طبع أمثلة ســـابقة للتوســـع الأوروبي، بين الكنيســـة والكَفَرة وبين العالمـــين القديم والجديـــد، مثلا. وبعيدا عن أن يكـــون محصورا بأوروبا، كان التمييـــز بين المتحضرين وغير المتحضرين حاصلا أيضا في العلاقات بين الحضارات غير الأوروبية (أوســـترهامل 2005: 376 - 381). فعلى امتداد العصور، وفي ســـائر زوايا العالم، ظـــل «البرابرة» دائبين على قرع الأبواب «المتحضرة».

في شؤون العالم المعاصر، مازالت أصداء خطابات حول معيار الحضارة مترددة. يجري استحضارها بشكل دارج، مثلا، في النقاشات الدائرة حول الدول الفاشـــلة، حول الأســـاليب التي يتعين على الدول الآسيوية اتباعها

لمواجهة التحديات التي يطرحها الغرب (ســوزوكي 2005، 2009)، وحول معايير كوكبية للحكم الرشــيد، لحقوق الملكية، وللأسواق الشفافة (باودن وســيبروك 2006). وبالفعل فــإن أنصار وجهة النظــر القائلة إن العولمة الاقتصاديــة قوة يتعذر وَقْفُها يميلون إلى الزعم بأن تجانســا متناميا من إملاء قوى الســوق، خيرا كان ذلك أم شــرا، قد اكتســب منطقا لا يمكن وقفه. وعلى الرغم من أن حسنات هذا الخطاب قابلة للنقاش، فإنه يشير إلى واقع يســتحيل إنــكاره. ثمة عالم حضارات جمعية متجذر في نَسَــق أوســع لم يعد قابلا لأن يتحدد بمعيــار واحد معبر عن تراتبية أخلاقية - معنوية صارمة. فذلك النَّسَــق الأوسع يقوم، بدلا من ذلك، بتمييز حضارة حداثية قائمة على تأكيد النزعة الفردية، التنوع، النزعة المســكونية، ونوع من الإحساس الفضفاض بقيم أخلاقية مشتركة.

فصولُ هذا الكتاب تحلل أمريكا، أوروبا، الصين، اليابان، الهند، والإسلام وتوفــر تأييدا قويا لهذه النظرة الجمعيــة والتعددية إلى الحضارات. وعلى الرغم من أن المؤلفين يُظْهِرون أوجه تباينهم حول عدد من المسائل النظرية، فإن تحليلاتهم تشــير، على نحو كاسح، إلى التعددية الداخلية للحضارات، وإلــى تعايش جَمْع من الحضــارات. فتحليلا جيمس كورث (الفصل الثاني) وإيمانويــل آدلــر (الفصل الثالث) يبيِّنان صعود وســقوط تصــورات بديلة لحضــارات غربية، أوروبية، أمريكية، وكوكبية عاكســة للتعددية لا التوحد. كذلــك يقوم ديفيد كانغ (الفصل الرابع) بوصــف كيفية قيام كوريا وفيتنام، واليابان إلى درجة أدنى، تدريجيا، بتقليد جملة متماســكة من الممارســات الصينيــة. هذه الجارات الثلاث مــا لَبِثْنَ أن أصبحن جــزءا من الحضارة الصينيــة من دون أن يخســرن كثيرا من ممارســاتهن المحليــة الأعز على قلوبهــن. أما ديفد ليهني (الفصل الخامــس) فيفصِّل كيف أن اليابان تقاوم كلَّ نمــط تحليل حضــاري لا ينطلق من التســليم بفرادة اليابــان وقدرتها اللامحدودة على التكيف مع المستوردات الثقافية الأجنبية من دون التضحية بأي مــن قيمها الجوهرية، ولا يخلص إلى تأكيد الفــرادة والقدرة. غير أن ذلــك الإجماع لا يقوى على كتم أصوات بديلة متطلعة نحو آســيا أو الغرب التماســا لطرق بديلة على صعيد التنظير لــدور اليابان الحضاري. أخيرا

تقدم ســوزان رودولف (الفصل السادس) وبروس لورنس (الفصل السابع)، بتوافق كامل مع الموقف الأكاديمي النافذ (آرناســون 2003 ب، أوسترهامل 1998، 2001، هوبســون 2004، بــاودن 2007) دراســتين ميدانيتين عن الهند والإسلام بوصفهما مثالين جوهريين لحضارتين جمعيتين وتعدديتين.

تشكل الحضارات، بمجرد وجودها، ضَرّبَة لكل من الثقة الواقعية بتفوق القوة العســكرية والافتــراض الليبرالي القائم على أن المبــادئ الليبرالية العلمانية الكونوية متفوقة بطبيعتها على ســائر المبادئ الأخرى. «ما عدد الفرق العســكرية عند البابا؟» سأل جوزف ستالين ساخرا قبل قيام قائد بولوني كاريزمي للكنيســة الكاثوليكية بدفع الاتحاد السوفييتي إلى حاوية نفايــات التاريخ ببضعــة عقود. ولو كانت قيم الليبراليــة العلمانية جَذّابة طبيعيا على نحو كاســح، لما كانت ثمــة أي حاجة إلى غرس تلك الجاذبية ورعايتهــا (بيالــي ماتّرن 2005: 591). كان من شــأن الجاذبية أن تكون متجذرة في القبول غير المشروط بالمعيار الكوني الذي توفره تلك الليبرالية العلمانية. تستحق الحضارات، إذن، قدرا أكبر من الاهتمام الذي سبق لها أن حصلت عليه.

في أقسام متعاقبة يتولى هذا الفصل مراجعة بعض الكتابات المعاصرة ذات العلاقة عــن الحضارات؛ يطوِّر نوعا من التمييز التحليلي بين أنماط مزاجيــة وأخرى اســتطرادية من التحليل؛ يقدِّم ثــلاث رؤى نظرية تعاين الحضارات مــن منطلق حداثات تعددية (آيزنشــتادت)، قطاعات وجاهة تعدديــة (كولنز)، وســيرورات وممارســات تعددية (إلياس)؛ يستكشــف جملة من الفواعل، النواميس، والممارســات الحضارية، بانيا على أســاس اســتبصارات الرؤى النظرية الثلاث ومســتندا إلى الخطابات المطَوَّرة في الدراسات الميدانية الست في هذا الكتاب؛ وينتهي بخلاصة موجزة [3].

حضارات تعددية وجمعية

كثيرا ما ترد كلمة الحضارة بصيغة المفرد في النقاشــات العامة، على النقيض من إصرار هذا الكتاب على الحديث عن حضارات تعددية وجمعية. ففي أمريكا وأوروبا، مثلا، كثيرا ما تتم الإشــارة إلى الحضارات بوصفها

رؤية شاملة للغرب كله، صيغة قابلية كمال كونية، جوهرية مستوعبة لجميع أجزاء العالم، مستندة إلى نمو العقل الغربي. وهذه النظرة إلى الحضارة بصيغة المفرد ليست حكرا على الغرب. فهي تميِّز أيضا الخطابَ العام لعدد كبير من أجزاء العالم غير الغربية. ففي اليابان، أولا، والصين الآن، وربما الهند قريبا، باتت الأصوات المعلِنة لبزوغ فجر تفوق آسيا الحضاري في الشؤون العالمية أعلى. ومثله مثل الاستشراق يعاني الاستغراب من إلباس «الشرق» و«الغرب» ثَوْبَ المفرد.

التحليل الحضاري

بالغَتْ العلومُ السياسية الأمريكية في إهمال التحليل الحضاري (آقتورك 2009). فخلال السنوات التسع والتسعين الأولى من وجودها، بين عامي 1906 و2005، لم تنشر مجلة العلوم السياسية الأمريكية (APSR) إلا مقالا واحدا في عنوانه الكلمة «حضارة»؛ وثمة مقال آخر أتى على ذكر المفهوم بصيغته المجردة. وبين عامي 1948 و2005 لم تقم السياسة العالمية - وهي مجلة ريادية في السياسة المقارنة والدولية - بنشر حتى مقال واحد عن هذا الموضوع. لا غرابة، إذن، أن تكون معالجة آدا بوزمان (1960) المميزة للثقافة والسياسة الدولية قد قوبلت بنظرة رافضة على صفحات مجلة العلوم السياسية الأمريكية (بوتشالا 2003: 1). أدى عمل صمويل هنتنغتون (1993، 1996) إلى إثارة اهتمام متجدد لدى عدد قليل من أساتذة العلوم السياسية الذين بادروا إلى اختبار أطروحته النواة. غير أن الأخيرة لم تُناقَش في الأوساط الأكاديمية البحثية بمقدار ما نوقشت في المجال العام ومن قبل مفكري ثقافة عامة. عموما، يبدو التحليل الحضاري، بالنسبة إلى أساتذة العلوم السياسية، أوسع، أكثر سديمية، وأقوى اتصافا بالصفة السياسية من أن يسوِّغ اهتماما بحثيا معززا.

ليس الأمر كذلك في السوسيولوجيا. فرؤية جوهان آرناسون (2003 أ) الشاملة المدققة ومجموعتين مرموقتين (آرغوماند وترياكيان 2004 ب؛ هول وجاكسون 2007 ب) تستكشف الأسس المفهومية للتحليل الحضاري وتشكل دفاعا قويا عن نوع من الأسلوب العلائقي للتحليل. فالكتابات السوسيولوجية

المعاصـــرة تتحدث عن الحضارة بصيغة الجمـــع. هي لا تعترف بأي كيانات ثابتة بل تركز، بدلا من ذلك، على لقاءات حضارية بينية واشـــتباكات عابرة لحـــدود الحضارات (باودن 2009؛ كوكس 2001: 109؛ مازليش 2004 أ: xii، 294؛ مظفَّري 2002؛ شـــتيرنبرغ 2001؛ هولزنر 1982). وفي إطار تلـــك النظرة العامة، يجادل جيرارد ديلانتـــي (2006: 45 - 46) قائلا إن التحليل الحضاري قد اعتمد ثلاث مقاربات مختلفة منذ ســـبعينيات القرن العشـــرين، سَـــلَّطتْ الضوءَ على التفوق، الهجنة، والتلويث المتبادل. ومتجنبا التمايـــزات الثنائية الحادة، يميل التحليل السوســـيولوجي إلى التعويل على التحليلات المتمايزة للتطورات في الحضارات وعبرها. وذلك المنظور يسلِّط الضوء على أهمية المســـكونة الأفرو - أوراســـيوية الممتـــدة من المغرب إلى الصين بوصفها جســـرا عابرا للحدود الحضارية بين الشرق والغرب. وهذه المدرســـة البحثية تعترض على المعالجات الجوهرية للتشـــكلات الحضارية، ترفض النماذج الثنائية للتحليل الحضاري، وتنتقد المبالغة في توســـيع مدى مفهوم إدوارد سعيد (1979) للاستشراق.

نقاط الاختـــلاف التعريفية حول مفهوم الحضارة كبيرة وكثيرة (باودن 2004 أ؛ مظفَّـــري 2002؛ إلياس 1994؛ كوكس 2000، 2001؛ مازليش 2001، 2004 أ؛ آرناســـون 2003 أ؛ نلســـون 1973؛ ســـودبيرغ 2008؛ طهرانيـــان 2007؛ بروديـــل 1994). كثرةٌ من التعريفـــات تبدو متفقة مع توينبـــي، كويغلي، وإلياس الذين لم تكن الحضـــارات بنظرهم إلا نَمْذَجات اجتماعية متمركزة على صيغ مدينية للحياة؛ مستندة إلى موارد وتقسيمات عمل تجعل الحياة المدينيـــة قابلة للدوام وتحرر النخب من ضرورة الإنتاج لتأمـــين قُوتِها اليومي؛ وموفـــرة للفضاء الاجتماعي الـــلازم لرعاية حياة صفاء وتأمل [4]. ومـــا كلمات «مدينة»، «مدني» و«تمدن» إلا بعض الجذور الاشـــتقاقية للمفهوم (بادون 2004 أ: 27 - 41) وعلى نطاق واسع يجري عَدُّ اللغـــة والأدب المجمَّعَيْن الحضاريين الجوهريين. فبالنســـبة إلى وليم ماكنيل (1990: 8)، «من شأن أي شريعة أدبية مشتركة، أي توقعات حول عَدّ السلوك الإنساني من صنع تلك الشريعة، أن تكون مركزية بالنسبة إلى ما نعنيه بهذه الحضارة أو تلك». يضاف إلى ذلك أن هناك إقرارا واســـعا

بأن الدين هو أحد المميـــزات المركزية للمجتمعات الحضارية. ففي القرن الثامن عشر كان ميرابو الشيخ أحد أوائل منظِّري الحضارة. كان يقول إن الدين مصدر رئيســـي للحضارة لأنه يساهم في تلطيف السلوك (مازليش 2004 ب: 14). لـــذا فإن من غير المســـتغرب أن يكـــون فرويد قد رأى في الحضارة أداة قمع وكبت للغرائز الطبيعية وعامل تصعيد للجنون المؤسَّسي ووضعه في مرتبة أعلى من العقل الفردي.

ليســـت الحضارات دولا قومية موسعة، مجمعات ثقافية متماسكة. من المؤكـــد، كما يقول كليفورد غيرتـــز (1973: 17 - 18) أن «على المجمعات الثقافية أن تتمتع بحد أدنى من التماسك، وإلا فلن نعدَّها منظومات؛ ومن الملاحظ أنها متمتعة عادة بأكثر من ذلك بكثير». غير أن «قوة تفسيراتنا لا يمكنها»، كما يتابع غيرتز، «أن تستند، كما يكثر الآن جعلها تفعل، إلى مدى متانة تماسكها، أو مستوى تأكيدها». تلك هي الحالة مع الحضارات. إنها منظومات اجتماعية نخبوية المركـــز، متزاوجة تزاوجا فضفاضا، متمايزة داخليا، مندمجة بسياق كوكبي.

ليس هذا، بشـــكل عـــام، إلا الموقف الفكري الذي اتخـــذه وليم ماكنيل (1990، 1992) فـــي مقالـــة كتبهـــا بعد ما يزيد على ربع قرن من نشـــر دراســـته الانعطافية الشـــهيرة «صعود الغرب: تاريخ الأســـرة البشـــرية» (1963). كتب ماكنيل (1990: 4، 8 - 10، 13، 19) يقول إن عيبا مركزيا في كتابه الأبكر تمثل بافتراض قيام «حضارات منفصلة بتشكيل جماعات بشـــرية فعلية بأن تفاعلها يؤســـس أطروحة تاريخ العالم الرئيسية». بدلا مـــن ذلك أقدم ماكنيل، متأثرا بعمل زميله في جامعة شـــيكاغو، مارشـــال هوغســـون (1974، 1993)، على انتقاد عمله الخـــاص لإغفاله ما أطلق عليها بالتناوب ســـيرورات «كوزموبوليتية» و«مســـكونية»، في جنوب آسيا والشـــرق الأوسط تاريخيا، بل وفي الشـــؤون العالمية المعاصرة، تحت تأثير تكنولوجيات الاتصالات الحديثة.

مثل هذه الســـيرورات تبقى مفتوحة. وهي توفر، برأي ماكنيل (1990: 19)، أســـاســـا بالـــغ الأهمية لعالم حضارات جمعية. فـــ «التعددية والتمايز الثقافيان يشـــكلان إحدى السمات المميزة لتاريخ البشر؛ غير أن خلف تلك

التعددية قدرا مهما من العمومية». يضاف إلى ذلك أن عمومية أي مسكونة كوكبية لا تستدعي، كما يقول شلدون بولوك (2006)، وجود سلطة مركزية. فخلافا للرومنة (*)، مثلا، ظلت عملية التثاقف البيني السنسكريتي على امتداد قرون من الزمن متزامنة مع انتشار اللغات العامية. ليس السبب واضحا من النظرة الأولى. يزودنا جيمس سكوت (2003: 8، 23) بنوع من المفتاح. يقول، مقتبسا من إدوار ليتش، إن الأخير لاحظ أن أهل الجبال، في جنوب شرق آسيا، يتبعون «أنموذجا صينيا» وسكان السهول والأراضي المنخفضة يتبعون أنموذجا سنسكريتيا. أما السبب فهو، كما يرى سكوت، أن الناس يتسلقون الجبال هربا من المشروعات التحضيرية المتبعة في الوديان بأساليب بلاط أو دولة قسرية واستغلالية. فالكتل السكانية الجبلية في جنوب شرق آسيا أثبتت أنها مقاومة نسبيا ليس لعملية إشاعة السنسكريتية فقط، بل ولكل من البوذية، والإسلام، والمسيحية، في الفلبين. وعملية شيوع السنسكريتية لم تكن موجهة من قبل أي مركز سياسي وقد تمت خلسة، دونما جَلَبة وأحداث اجتياح عسكري. غير أنها لم تستطع أن تتسلق المرتفعات. يذكر سكوت أن فيرنان بروديل سجل الملاحظة نفسها في أوروبا. فالحضارات لا تقوى على «التحرك رأسيا (عاموديا) حين تجد نفسها في مواجهة عقبة بضع مئات من الأمتار» (بروديل 1972: 33). تبقى السياسة في الوديان والمرتفعات وعبر القارات والمحيطات دائبة على إنتاج عالم متصف بصفتي التماثل والتباين كلتيهما.

أصِفُ الحضارات بكونها تشكيلات، كواكب، أو مجمعات. هي ليست جامدة مكانا أو زمانا، وهي شديدة التمايز داخليا من ناحية وفضفاضة الاندماج والتكامل ثقافيا من ناحية ثانية. ولأنها متمايزة، فإن الحضارات تنتقل انتقائيا، لا جملة. ولأنها فضفاضة الاندماج الثقافي، فإنها تتمخض عن آيات من الحوار والنزاع. وبوصفها تركيبات اجتماعية منتسبة إلى الجذور الأولية، تستطيع الحضارات أن تصبح تجسيدات مادية ولاسيما لدى قيامها بتشجيع حضارات أخرى. لا تؤسس الحضارات لا لعالم

(*) Romanizattion تعني، في سياق علم اللغة: استخدام الأبجدية الرومانية بدلا من أبجدية أخرى [التحرير].

فوضى هوبزي ولا لمجال عام هابرماسي، لا لإمبراطورية ولا لعاصمة كونية (كوزمو – بوليس) (آدمسون 2005؛ دالماير 2005). نجدها، بدلا من ذلك، أنظمة اجتماعية ضعيفة القاعدة المؤسسية منعكسة في، ومتشكلة بفعل، سلسلة متنوعة من الممارسات والسيرورات.

فالحضارات تتطور تدريجيا متجاوبة مع تعدديتها الداخلية من ناحية ولقاءاتها الخارجية من ناحية ثانية (كوكس 2000: 217، 220). وهي تعبِّر عن أنماط مختلفة من الفكر. تقوم على دمج عناصر منفصلة، متداخلة: أمكنة مختلفة؛ ألوان متباينة من الإحساس بالماضي، الحاضر، والمستقبل؛ تصورات متغايرة للعلاقات بين الفرد والجماعة؛ وكوزمولوجيات مفهومة بأشكال مختلفة عن جملة العلاقات فيما بين البشر والطبيعة والسماء (الآلهة)، والكون.

الحضارات: مزاج واستطراد

لقد ميز مصطفى أميرباير (1997) بين أساليب ذات توجهات فاعلية وأخرى ذات توجهات سيرورية للتحليل. فالتفكير من منطلق أشياء ثابتة يختلف اختلافا حادا عن التفكير من منطلق علاقات متكشِّفة. وأساليب تحليل الفاعل العقلاني والقاعدة المتغيرة المتمثلة بأساليب التحليل الاقتصادي أمثلة على النمط الأول من التفكير. إنها تركز على التفاعل بين كيانات ثابتة. أما أساليب التحليل السوسيولوجية كالتحليل التفاعلي والشَّبَكي فهي أمثلة على النمط الثاني. ووحدة تحليلها هي العلاقة المتكشفة الموضوعة في إطار نَسَق مكاني وزماني محدد. ليس المنظوران متناقضين بالضرورة. تبقى الممارسة صفة للفواعل. وهي – الممارسة – تخلق تحول المواقف التي يشغلها الفواعل في واحد أو عدد من الشبكات إضافة إلى تركيبة الشبكات كما هي متصوَّرة بالمنظور العلائقي. يبادر باتريك جاكسون (2007) إلى اعتماد تمييز شبيه بنظيره لدى أميرباير: بين أساليب تحليل مزاجية (أو فاعلية) من جهة وأساليب تحليل استطرادية (أو علائقية) من جهة ثانية. من المؤكد أنه تمييز يفيد على صعيد إلقاء الضوء على مقاربات مختلفة للتحليل الحضاري.

يتمثــل الموقف المزاجي بأطروحة صمويــل هنتنغتون (1993، 1996) التي تقول بصدام الحضارات. فهنتنغتون يرى الحضارات كيانات متماسكة، توافقية، ومؤهلة للفعل. أما التحليل الاستطرادي، كما في تحليل جاكسون (2006، 2007) لفكــرة الغرب أواخر أربعينيات القرن العشـــرين، فيرى الحضارات بؤر نزاع وصراع، ومعبّرًا عنها خطابا. والتضارب بين التحليلين المزاجي والاســـتطرادي غير قابل للالتباس (جاكسون 2007: 38 - 39). الحضارات بالنسبة إلى الأول أطراف ذات سمات مزاجية، ولكنها ممارسات استطرادية، منطقية، بالنسبة إلى الثاني. هي - الحضارات - بالنسبة إلى الأول موجـــودة موضوعيـــا في العالم الواقعي، الفعلـــي بوصفها مجمعات ثقافية متماسكة. غير أنها، بالنسبة إلى الثاني، ليست موجودة إلا بوصفها معتقدات ذاتية - بينية أو جماعية يجري اســـتنفارُها سياسيا لرسم تخوم ذات مغـــزى اجتماعي، صيانتُهـــا، وإزاحتُها. أحدهما يشـــد انتباهنا إلى التفاعل بين كيانات ذوات مواصفات مزاجية ثابتة لا تعرف معنى التغيير. أما الآخر فيسلِّط الضوء على جملة التفاعلات الاجتماعية التي تفرز تلك الكيانات في المقام الأول، وعلى الممارسات التي تتولى صيانتها أو تغييرها عبر الزمن. في أحد المنظورين، تكون الحضارات شـــبيهة بالدول وغيرها مـــن الهيئات السياســـية الموجودة من جراء توافق موجود ســـلفا حول قيم جوهرية معينة. أما في المنظور الثاني، فتكون الحضارات مطبوعة بسلسلة من النواميس، التقاليد، الســـيرورات، والممارســـات التي يتم اســـتنفارها اســـتطراديا (منطقيا) لإيجاد حدود منطوية على معنى اجتماعي. بالنسبة إلى المنظور الأول، ينبثق اللاعبون الحضاريون من تخوم موضوعية لفضاء اجتماعـــي - ثقافي. أما بالنســـبة إلى المنظور الآخـــر فلا يكونون إلا نتاج تفاهمات ذاتية بينية أُنتجت وإعادة إنتاجها استطراديا.

التحليل المزاجي (Dispositional)

لاشـــك في أن مقال وكتاب صمويل هنتنغتون (1993، 1996) المثيرين للجـــدل حول الحضارات قد أصبحا التحليلين الأوســـع اقتباســـا والأوفر ترجمة في النظام الدولي لحقبة ما بعد الحرب الباردة. أكثر من أي باحث

آخــر، نجح هنتنغتون، ببراعــة وامتياز، في تحقيق غرضــه الأول إذ وَفَّرَ أنموذجا إرشــاديا جديدا للنظر إلى السياســة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد الســوفييتي. يضاف إلى ذلك أنه أصر على وجود حضارات جمعية، وتوقع احتمال قيام حضارات أخرى - صينية، هندية، أو إسلامية - بوراثة حضارة الغرب. استقبال هنتنغتون خارج الولايات المتحدة - تُرجم الكتاب إلى تسع وثلاثين لغة - كان أكثر اتصافا بالموضوعية والنَّهَم أكثــر منه في داخلها. كان النجــاح متجذرا في قيام الكتاب بتقديم ما بدا خارطة جديدة للسياسة العالمية. غير أن هذه الخارطة لم تكن، أساسا، إلا نسخا لخارطة الحرب الباردة. جرى فقط إحلال صدام حضاري بين غرب ثقافي وشــرق إســلامي وصيني محل الصدام السياسي والاقتصادي بين نزعة شمولية شيوعية في الشرق وديموقراطية رأسمالية في الغرب. بهذا المعنى الأساســي لم يفعل هنتنغتون شيئا سوى تحديث، بدلا من استبدال، طرق تفكير معتَمَدة حول العالم.

يتفق هــذا الكتاب مع هنتنغتون حول وجود حضــارات جمعية. ويتفق معه أيضا على أن من شــأن تحالفات سياســية وتيارات فكرية معينة أن تتمكــن، في ظل ظروف محددة، من ابتــكار مقولات حضارية أولية يُعتَقَد أنهــا أحاديــة، بل وقد يُظَن أنهــا قادرة على الفعل. غيــر أن هذا الكتاب يختلف في الوقت نفســه مع هنتنغتون. فالتشــكلات الحضارية شــديدة التشــابه، أولا، لا فــي تماســكها الثقافــي ونزوعها إلى الصــدام بل في تبايناتها التعددية ولقاءاتها الحضارية البينية واشــتباكاتها العابرة للحدود الحضاريــة. والصدامات العنيفة تقع بأكثريتها داخل الحضارات لا بينها. وجملة اللقاءات والاشــتباكات، العاكســة لجملة من التقاليد والممارسات، ليســت - أنموذجيا - إلا صيغا سلمية للاقتباس الذي يجري باتجاه واحد حــين تكون الفروق التكنولوجية بين الحضارات كبيرة، وبالاتجاهين كليهما حين لا تكون كذلك.

عَبَّرَتْ أطروحةُ هنتنغتون الرئيســية عن رؤية سياسية مهمة، غير أنها أغفلت أخرى في الوقت نفســه. أدرك هنتنغتون، بفطنة، الأهمية المتنامية للحضارات الجمعية بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وانتهاء الحرب الباردة.

وهذا الإقرار يبقى مساهمة الكتاب الأهم والأكثر دواما. قليلون هم متابعو السياسة العالمية، إذا كان ثمة أحد، الذين عكفوا على جَسِّ نبض هذه السياسة بالاهتمام الذي أبداه هنتنغتون. أما الرؤية المهمة التي غابت عنه فتمثلت بالأهمية المفتاحية للتعددية الداخلية المميزة للمجمعات الحضارية. ونظرا إلى أن الأمر كان يتطلب الإقدام على قفزة بطولية على صعيد التجريد بعيدا عن الشواهد البادية للعين المجردة، فإن هنتنغتون وقع في خطأ إقحام التحليل الحضاري في الإطار المألوف للحرب الباردة. ومفترضا كون التجانس الاجتماعي - الثقافي المؤشِّر المحدِّد لكل من «الغرب» و«الآخرين» جاء تعميمه حول حتمية الصدام صائبا في استباق الحادي عشر من سبتمبر. غير أن خطابه تضمن أيضا تنبؤا بصراع متصاعد بين الحضارتين الصينية والأمريكية، ما لبث أن أخفق في أن يتجسد. فالعلاقة بين هاتين الأخيرتين لا توحي بأي صدام بمقدار ما تُعْلن صراحة عن نوع من المزاوجة بين اللقاء والترابط.

تعرض هنتنغتون للانتقاد من اليمين الواقعي كما من اليسار الثقافي. بعض التعليقات الأكثر قسوة على كتاباته جاءت من واقعيين أبرزوا حقيقة أن أكثرية صدامات العالم العنيفة جرت داخل حضارات مختلفة لا بينها. كذلك انتُقد هنتنغتون بلا هوادة من جانب اليسار الثقافي. ففرضيته أن ظاهرة الحضارة لم تكن إلا نوعا من دولة قومية كبرى مشروطة بأن تكون متجانسة ثقافيا قابلة لأن تُختزل بإقحامها في خانتين مثل «الغرب» و«الشرق» قوبلت بالريبة وعدم التصديق. كان تنظيره قائما، ببساطة، على إغفال جيل كامل من التطورات الفكرية التي كانت قد تمخضت عن نبذ أساليب المحاكمة الجوهرية. وكان أيضا يخاطر بابتداع نبوءات متحققة ذاتيا عن صدامات خارجة لا من رحم الوقائع على الأرض بل من اتساع شعبية كتاباته بالذات. ومع أن هذه الانتقادات جاءت قوية، فإنها تعامت عن نقاط قوة مهمة في خطاب هنتنغتون. أخفق الواقعيون، أنموذجيا، في التسليم بأنه كان قد وضع يده على تحول ثقافي بالغ الأهمية في السياسة العالمية. أما النقاد الثقافيون فقد أصروا على إغفال الإمكانية المتمثلة باحتمال تحلي مقولات اجتماعية أولية بالقدرة على عكس وخلق وقائع

تماســك ووحدة ثقافيين ذاتية - بينية. وبالفعل فإن الترحيب الحماســي بكتاب هنتنغتون كان يعكس مدى اتساع قبول مقولات الفكر الأولية، لا في الولايات المتحدة فقط، بل في العالم كله.

تمخض النقاش الأكاديمي لعمل هنتنغتون عن اســتنتاجين رئيســين. أولا، أظهرت التحليلات الإحصائية والعديد من التحليلات النوعية، عمليا، أن الصدامات الكبرى تحصل فــي المقام الأول داخل الحضارات لا بينها، وأن الحضارات ليست المحور الذي تدور الحروب حوله. لم يبال هنتنغتون كثيــرا بمثل هذه الانتقادات التجريبية. أراد أن يقدم خارطة ذهنية جديدة لنمط فهمنا للسياســة العالمية بعد انتهاء الحرب الباردة. ومن دون إخفاق كان سيتحدى منتقديه ذوي العقلية التجريبية أن يحاولوا التفوق عليه على صعيــد التفكير أنموذجيا. غير أن غياب التأييد التجريبي لزعم هنتنغتون المركــزي يبقــى بالغ التخريب إلى درجة أنه بات مــن الواجب عَدُّه خاطئا على صعيد الواقع (فوكس 2004: 155 - 255؛ بن يهودا 2003؛ تشيوزّا 2002؛ هندرسون وتكّر 2001؛ روسِّت، أونيال، وكوكس 2000). من شأن دعــوى تم صوغها من جديد وهي أقل عمومية أن توحي بأن حروبا تندلع علــى امتداد خطوط ناتجة عن طغيان نزاعات متصاعدة على مؤسســات ذات ترابطات عابرة للحضارات ولقاءات حضارية بينية سلمية، كما حصل برأي البعض، في البوسنة في تسعينيات القرن العشرين، بأن حروبا كهذه استثنائية الضراوة صعبة التسوية (هنتنغتون 1996: 212، 246 - 298) إنــه لَطَرْحٌ مثيــر. غير أنه يجهز على زعم هنتنغتــون الأنموذجي الخاص بتوفيــر خارطة ذهنية جديدة للسياســة العالمية. ونحن لا تتوافر لنا، وفق علمي، دراســات تجريبية قامت باختبار هــذه الفرضية التجريبية، برغم احتمال كونها مفيدة بالنسبة إلى صانعي القرار السياسي.

ثانيا، بادر آمارتيا سَنْ (2006: 45 و10 - 12، 40 - 46)، مثل آخرين كُثر، إلى انتقاد هنتنغتون على استسلامه لـ«وهم التفرد»، للنظر إلى الهويات الجماعية بوصفها ســمات استثنائية، غير متغيرة وغير مغيِّرة للاعبين. فتحليل هنتنغتون (2004 أ، 2004 ب، 1996: 305 - 308) لطابع الهوية الأمريكية يطور خطابا متناغما مع نظرته الجوهرية للهويات الحضارية [5]. يقول هنتنغتون، باختصار،

إن أمريكا بلد مستوطنين لا بلد مهاجرين. وجميع الأمريكيين اعتنقوا العقيدة الآنجلو - بروتستنتية بوصفها القيمة النواة أو الجوهرية لأمريكا. وبموجب هذه النظرة فإن الكاثوليك، اليهود، المسلمين، اللاأدريين، والملحدين انضووا جميعا بكل راحة واطمئنان تحت خيمة آنجلو - بروتستانتية كبيرة واحدة. وإذا امتنع اللاتين عن الالتحاق بالركب فإن أمريكا التي نعرفها ستواجه تحديا خطيرا وقد تتعرض للانهيار. ذلك الخطاب لم يُحْدِث صدى إيجابيا لدى عدد كبير من المراجعين على الصعيدين التجريبي والسياسي كليهما (لايتن 2008؛ فارغا وسيغورا 2006؛ وولف 2004؛ آيشا 2003).

خلافا لتركيز هنتنغتون الحصري على «صدام» الحضارات، تسلط فصول هذا الكتاب الضوء على أهمية العديد من صيغ اللقاءات الحضارية البينية والترابطات العابرة للحضارات الأخرى ووجودها الكلي. فإيمانويل آدلر (الفصل الثالث) وديفيد كانغ (الفصل الرابع) يقومان، مثلا، بإلقاء الضوء على جملة متنوعة من الممارسات السياسية التي تحاول «أوروبا السلطة المعيارية» أن تصدِّرها اليوم إلى كل من أمريكا والإسلام، والتي سبق للصين أن عكستها على جاراتها. يضاف إلى ذلك أن سوزان رودولف (الفصل السادس) وبروس لورنس (الفصل السابع) يشيران إلى طغيان الانتشار الماكر لجملة ممارسات حضارية هندية وإسلامية، من دون أي توجيه سياسي مركزي، بوصفها، في الغالب، نتاجات ثانوية وجانبية للنشاطات التجارية العابرة للبحار. غياب الإدارة السياسية المركزية كان مصدر جاذبية وقوة، لا عامل نفور وضعف. وهذا التعميم يتناغم مع تحليل جيمس كورث (الفصل الثاني) لانتصار ائتلاف علماني متعدد الثقافات في أمريكا ما لبث أن فرّغ الحضارة الأمريكية وعَوْلَمَها خلال الجيلين الأخيرين. وكورث يرى في هذا الإضعافَ الأساسي لتصور الحضارات الأمريكية الأحادي، الميركانتيلي(*) - الواقعي الذي سبق له أن كان متوحشا في تسلطه التمثلي على مختلف الجماعات المهاجرة. كانت أمريكا قد أصبحت في هذا التحليل، وهي التي سبق لها أن كانت حضارة أحادية متماسكة، حضارة مطبوعة بقيم كثيرة الأوزان ونواميس تعددية.

(*) الميركانتيلية mercantilism: أي الممارسة، والأساليب، والروح التجارية. والميركانتيلية هي أيضا النظرية أو النظام الاقتصادي/ السياسي الذي ساد أوروبا بعد تراجع الإقطاع. [التحرير].

يضاف إلى ذلك أن هذا الكتاب يقوم، خلافا لتحليل هنتنغتون (1996: 82، 207 - 245) لميزان القوة بين الحضارات المتصوَّرة للاعبين متماسكين وموحَّدين، بتأكيد توازن الممارسات المنعكسة على، والمتجمعة في، جملة متنوعة من اللقاءات الحضارية البينية والترابطات العابرة لحدود الحضارات. يأتي هذا منسجما مع ملاحظة ريتشارد رورتي (1993: 115، مقتبس في كروفورد 2008: 29) التي تقول إنه «ليس ثمة أي استعداد متنام لإهمال سؤال: «ما طبيعتنا؟» وإبداله بسؤال «ما الذي نستطيع أن نفعله بأنفسنا؟» تبقى الحضارات مطواعة، قابلة للطَّرْق، عاكسة لممارسات إنسانية متقلبة. فإيمانويل آدلر (الفصل الثالث) يتولى، مثلا، بقدر لا يستهان به من التفصيل، وصْفَ ممارسات سياسية جديدة مبتكرة في السنوات الأخيرة لمصلحة تكرار الرابطة الأمنية التي تطورت خلال نصف القرن الماضي في المركز الأوروبي الغربي عبر الهوامش والأطراف الأوروبية. بين قطبي إمبريالية ثقافية كلية الإحاطة مفروضة من قبل قوى خارجية من ناحية واستحواذ محلي إجمالي متشكل كليا بفعل قوى داخلية من ناحية ثانية، يبقى النمط الطبيعي متمثلا بالتهجين - باللقاءات والترابطات المضاعفة والمركبة.

أخيرا، يموضع هنتنغتون صدام الحضارات في نظام دولي فوضوي، مستحضرا التقليد الواقعي الذي يمارس تأثيرا بالغ القوة في صيغته. فهو يجادل قائلا إن الإيمان بوجود «حضارة كونية» حديثة واحدة تصوُّر خاطئ موصوم بـ «الضلال والغطرسة والزيف والخطر» (هنتنغتون 1993: 41؛ 1996: 41، 56 - 78، 301 - 321). أما هذا الكتاب فيحرص، بالمقابل، على ترسيخ الصدامات واللقاءات والترابطات في حضارة حداثة شاملة واحدة أو مسكونة موشاة ببعض القيم العلمانية العامة والمعتقدات الدينية المتشابكة. غير أن أطروحة هنتنغتون (1996: 95 - 101) الحضارية مستندة حصريا إلى انتعاش العواطف الدينية ورافضة لتأثير أي قيم علمانية عامة. ليست الفوضى هي السياق الأوسع للعلاقات القائمة بين حضارات مختلفة. فجون مَيَر (1994) وزملاؤه (مَيَر وآخرون 1997)، مثلا، يشيرون إلى هذا السياق أو الإطار بوصفه

كيانا سياســيا عالميا، دولة أو ســلطنة عالمية. وعلــى الرغم من أن هذا النص الكوكبي معترف به لدى اللاعبين على أنه شرعي، فإنه كثيرا ما لا يكون مصحوبا إلا على نحو مهلهل بسلوك رسمي أو دولي. وكل من ألبرت وبروك ووولف (2000) يطلقون على هذا السياق اسم مجتمع أو جماعة عالميــة دائبة، ولو بضعف، على تمدين وتحضير السياســة العالمية فيما وراء منظومة الدول. ثم يقوم بروس لورنس (الفصل السابع) ببيان حقيقة أن مؤرخين للإســلام كتبوا عن هذا الإطار المحيط الشامل الذي تتعايش فيه سلســلة من الحضارات وكأنها في مســكونة أوسع. غير أن شمويل آيزنشــتادت (2001) لا يرى هذا الإطار كيانا سياســيا عالميا، مجتمعا عالميا، أو مســكونة كوكبية، بل يجــده حضارة حداثية - نظاما اجتماعيا علمانيا، تكنولوجيا مســتندا إلى نوع من الالتزام المعياري بتوســيع دائرة حقوق الإنســان وتحسين مســتوى رخاء البشــر. وحضارة الحداثة هذه تتفاعل مع، وتتأسس بفعل، جملة من الحضارات.

التحليل الاستطرادي (Discursive)

مما يُطلَق عليه اسم موقف ما بعد الجوهرية، يجادل باتريك جاكسون (2007) قائلا إن علينا أن نرى الحضارات ممارســات سياسية، خطابية (rhetorical) تحديدا، توجِد حدودا بين، وروايات متماسكة عن، مصائر حضارية. وبالاســتناد إلى الخطاب العام، قدم جاكســون (2006) معاينة فاحصة للخطــاب البلاغي عن «الحضارة الغربيــة». ومع أن الأمريكيين أكدوا بعد عام 1945 أنها - الحضارة الغربية - موجودة منذ ألفي ســنة، منــذ أيام اليونــان القديمة، فإن الحضارة الغربية لــم تصبح موجودة في الحــوارات العامــة إلا منذ نحو مائتي ســنة، غداة مناقشــات دارت بين مجموعــة من الأكاديميين الألمان المحافظين أوائل القرن التاســع عشــر. والحضارة الغربية التي عُدَّتْ دون أي إشــكالية فيما يخص حدودها التي باتت بعد الحرب العالمية الثانية تشــمل ألمانيا، عُدت أحد أشرس أعدائها في النصــف الأول من القرن العشــرين. يبين جاكســون أن عملية إعادة التركيــب البلاغية لعالم غــدا ركاما بعد 1945 كانــت مؤثِّرة في عملية

اندماج ألمانيا بالأسرة الشمال أطلسية. ثمة خطاب بلاغي عام قام على تركيب ائتلاف عابر للحدود القومية بين ليبراليين أمريكيين ومحافظين ألمان. وكانت الحضارة الغربية ذريعة استطرادية قائمة على تجريد سائر الخيارات السياسية غير القائلة بضرورة إدخال ألمانيا في دائرة السلطنة الأمريكية من الشرعية.

يورد جاكسون دراسة ميدانية عن لغة الشرعنة، عن عملية رسم وإعادة رسم التخوم الحضارية. وفي أساس الحرب الباردة ثمة صدام حضارات، أَوْجَدَه وصانَه خطابٌ بلاغي عام، ساعد على خلق تقسيم العالم، عَكْسِه، وتعزيزه. وهذا البُعد الحضاري لسياسة الحرب الباردة ما لبث أن تلاشى بين ثنايا سلسلة عمليات إعادة بناء واقعية وليبرالية باتت تنظر إلى السياسة الدولية بوصفها لعبة يمارسها لاعبون ذوو هويات محددة ومصالح ثابتة. واستنتاج جاكسون (2006: x) المذهل هذا يختلف عن استنتاج هنتنغتون ويوسِّعُه. فالخطاب البلاغي العام على ضفتي الأطلسي يبين، من نشوئه، أن الحرب الباردة كانت صراعا حضاريا. وقد تولى الخطاب والسلوك العامين مهمة رسم تخوم حضارية حادة بين الشرق والغرب - قبل الحرب الباردة وبعدها.

والاستحضار العام للحضارات ينطوي على قوة سببية إضافة إلى كونه ذا تأثير سياسي. قام جاكسون (2004: 175)، مثلا، بتسليط الضوء على كيفية لجوء المسَلَّمات البلاغية العامة الدارجة في ثلاث محطات رئيسية - محطات 1917، و1941 و2001 - على مسار السياسة الخارجية الأمريكية، إلى أسلوب استحضار مقولة «الحضارة» أو «العالم المتحضر» بصيغة المفرد بوصفها بطلا رافعا للراية في حروب مختلفة. وما إذا كانت مسلَّمات بلاغية عامة مماثلة ستتولى في منعطفات تاريخية حاسمة أخرى، عبر مناشدة مفاهيم خلاصية كونية ونظرة عالمية ثنائية (مانوية)، إغناء الحوارات السياسية في بيئات أخرى - أم أن السياسة العالمية ستبقى، بالمقابل، متميزة بحوارات مستندة إلى رؤية طرفي الحوار منفتحين على تغيير وجهات نظرهما، يبقى سؤالا معلقا بلا جواب (دالماير ومانوشري 2007؛ دالماير 2004، 2005؛ هيرزوغ 1999)[6]. غير أن

جاكسون يبقى، في كل الأحوال، مصرا على ضرورة التحلي بالحذر من الانزلاق إلى خطأ البحث عن حضارات في العالم الواقعي. فهي غير موجودة في مجمعات ثقافية متماسكة ذات جواهر مزاجية. أما قول العكس فمن شأنه، برأي جاكسون (2006: 8) الصارم، أن يكون قريبا من استنتاج أن الآلهة التي تعبدها جماعة مؤمنين بديانة معينة موجودة فعلا بالاستناد إلى ممارسات تلك الجماعة. يرى جاكسون أن ما يصح على جماعات المؤمنين الدينيين ووجود الآلهة، يصح أيضا بالنسبة إلى باحثي الحضارات ووجود هذه الحضارات.

الأولية مزاجا واستطرادا

خطاب جاكسون مقنع - ضمن حدود. هو يكتب في الفصل الختامي لهذا الكتاب أن للعلاقات الاجتماعية تأثيرَ إعادة إنتاج المفعول (الموضوع) من لحظة إلى لحظة، (ص: 183). يضفي جاكسون على العلاقات الاجتماعية قدرة على تغيير اللاعبين، من لحظة إلى اللحظة التالية، على نحو غير وارد من وجهة نظر تشييء المقولات الحضارية وإلباسها أثوابا مادية كما سبق لدراساته أن كشفت في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة على ضفتي الأطلسي كلتيهما. تبعا لتحليله، كان الغرب متصفا، بداية الحرب الباردة، بسمات تاريخية، دينية، وسياسية واضحة قابلة للتمييز. وواقع شموله لألمانيا، العدو الأعند والأقوى للغرب قبل سنوات قليلة، كان أقل أهمية من قضية الإيمان بمقولة «الغرب»، ومن شأن هذا الواقع أن يضفي على المقولات الحضارية أمزجة شبيهة بأمزجة اللاعبين، أمزجة تقاوم التغيير السهل بين لحظة ولحظة. فما هو مهم سياسيا ويتطلب تحليلا سياسيا ليس موضوع المقولة، بل فعل التشييء أو التركيب. وفي عملية إقناعنا لأنفسنا وآخرين بخارطة ذهنية محددة، وإقحام هوياتنا ومصالحنا على تلك الخارطة، نلوذ بتركيبات بلاغية التماسا لمعنى وإلا فسيروغ منا. وبالنسبة إلى الباحثين ذوي التوجهات التجريبية توفر الأوَّلية - البدئية إضافة مقنعة إلى المقاربتين الاستطرادية والمزاجية.

ليست الأوَّلية إلا بلورة في الوعي الاجتماعي تتيح فرصة التبسيط. من شأنها أن تتركز على الحضارة كما تتركز على الجنس، القرابة، الأرض، اللغة، أو العرق. والهوية الجماعية المحددة المستحضرة تُعرف إما من منطلق «المدنية» civility (رسم حدود بيننا «نحن» و«هم» مع تركيز خاص على قواعد سلوك وروتينات اجتماعية)، أو من منطلق القداسة (رسم حدود بيننا «نحن» و«هم» مع إشارة خاصة إلى المتعالي، المحدد بوصفه ربا أو عقلا) (آيزنشتادت وشلوختر 1998: 14). وأيٌّ منزلة مفهومية وسط يمكن الانطلاق منها، وفق ما يتطلبه الموقف، على صعيد تحديد الأكثر جاذبية في مجال التحليل التجريبي بين توظيف أيّ من الأسلوبين المزاجي أو الاستطرادي أو كليهما وتفضيل أحد البديلين قَبْلا (سلفا) (ماركوفيتز 2007: 663). فنحن بحاجة إلى أن نعرف كيف تغدو الحضارات وما الذي ستفعله. وكما يبين بيل فيرغسون (2007 أ: 191، 195)، ثمة، على ما يبدو، قدر كافٍ، اتساعا وعمقا، من الإجماع على عبارة الحضارة بالذات. ففي التركيبات الأولية للذات والآخر نجد في الحقيقة أن التحليل المزاجي ونظيره الاستطرادي متشابكان بعمق ربما بدلا من كونهما متجاورين [7]. وأكثرية فصول هذا الكتاب تتبنى في تحليلها هذا الموقف الانتقائي.

الحضارات تحضن كيانات أو صيرورات ثقافية أخرى أو تحتوى فيها. فالنزعة التوفيقية، مثلا، تبقى إحدى الصيغ أو المحطات التي تتقاطع فيها العواطف الحضارية، الدينية، والقومية (هاس 2000). وبرغم انطوائها على معان بالغة العمق بالنسبة إلى النخبة الثقافية، بوصفها هويات واعية ذاتيا ومعيشة، نرى أن الحضارات لا ترقى إلى المرتبة الأولى بالنسبة إلى أكثر الناس ولا تتجلى أنموذجيا في نوع من المعنى اليومي لانتماء قوي. وما جَعْل الحضارات ظاهرة أولية إلا مشروعا سياسيا هادفا إلى اجتراح إحساس ببداهة واقع يساعد على التمييز بين الذات والآخر وبين الصواب والخطأ. يتطلب الأمر استئصال الوعي القائم على أن الحضارات ما هي إلا نواميس وتقاليد تعددية لجملة أفكار دينية، فلسفية، وعلمية؛ كما أنها كيانات منعكسة في حشد من السيرورات والممارسات الكثيرة.

تحليــل ديفيــد كانغ (الفصل الرابــع) لجملة العلاقــات المختلفة جدا تاريخيــا بين الصين وجيرانهــا البدو (nomadic) إلى الشــمال من جهة وجيرانهــا المتصيِّنين إلى الشــرق والجنــوب من جهة ثانيــة، مثلا، يوفر أنموذجا جيدا لتزامن حدوث العمليتين. فالنزاعات حول المكاسب النسبية بين الصين والبدو كانــت تتعاظم من جراء واقع عدم وجود مصلحة البدو فــي اعتماد معايير الصــين الحضارية. ثمة فجوة هوية وممارســة كانت فاصلــة بين الطرفين، متمخضة عن حالة حرب شــبه دائمة. أما الذوبان في بوتقة حضارية مشتركة بين الصين وجيرانها في الجنوب والشرق فقد أدى، بالمقابل، إلى إنتاج عصور ســلام مطوَّلة. يضاف إلى ذلك أن المفهوم الصينــي للوحدة الحاضنة للجميع (داييتونــغ) لا يعارضه أنصار المدارس الفكريــة المختلفــة في الصين، كمــا يقول شوشِــن (2009: 51). إنها - الوحدة الحاضنة للجميع - «القيمة الأساسية والجوهرية المتجذرة عميقا في تربة الثقافة والتاريخ الصينيين»، مع عواقب ذات شــأن بالنســبة إلى كيفية نظر الصينيين إلى العالم وإدارتهم لسياستهم الخارجية. معارضون، طارئــون بين حين وآخــر، لوجهة النظر هذه يلفتون الأنظار إلى الســجل التاريخي، ملمحين إلى أن زمن الانقســام فــي التاريخ الصيني كان أطول مــن زمن الوحدة. إلا أن تلك التلميحات تقابَل بآذان صماء. ثمة، بدلا من ذلــك، نظرة عالمية، مركزية - صينية عميقــة الجذور «كانت»، كما يجادل لْيَنْ - شنغ يانغ (1968 : 20)، «أسطورة متمتعة في أوقات مختلفة بوقائع ذات مستويات مختلفة، تقارب الصفر أحيانا».

تغــدو الحضارات موجودة بالمفهوم التقليدي لتلك العبارة على أن «من المعتقد أنها موجودة» بوصفها مجمعات ثقافية متراكبة بإحكام أو على نحو مهلهل، ومســلّم بها بداهة أو موضوعات ســجالات حادة. يشكل اكتساب العنوان جانبا مهما من جوانب وجود الحضارات، لا بلاغة مجردة أو كلاما رخيصا [8]. فكتاب هنتنغتون ومقالاته تُرجمت، آخر المطاف، إلى عشرات اللغات، في حين أن تعليقات منتقديه لم تحظ بالمصير نفسه. كان هنتنغتون بالغ الصراحة بشأن رغبته في تزويد قرائه بأنموذج إرشادي مقنع من أجل التوصــل إلى فهم أفضل للسياســة العالمية. ربما كان مخطئا، كما يشــير

جاكســـون، إذ رأى التحليل الحضاري ابتكارا تم مع انتهاء الحرب الباردة، على رغم أنه لم يكن في الواقع إلا تكرارا لما كان قد حصل عند اندلاع تلك الحـــرب الباردة. ولربما كان مخطئا أيضا في تأكيد أن الحضارات لاعبون شديدو التماســـك والمتانة. غير أن نجاح كتاباته بالذات أفضى إلى إيجاد مقولـــة أوّلية طبّعت (naturalized) العالم وجعلتـــه قابلا للفهم لدى عدد كبير من قرائه. فالخطاب الحضاري الأوّلي يؤدي إلى تطبيع سلســـلة من الترتيبات المؤسســـية أو العملية الخاصـــة. فيمكّنه ذلك من إيجاد فاعلية، مؤهلة لتسويغ نظريات مزاجية عن الحضارات.

وهذا البديـــل الأوّلي للتنظيـــرات المفهومة المزاجية أو الاســـتطرادية الحَصْرية عن الحضارات يتطلب تحليلا سياســـيا لأسباب وشروط نجاح وإخفاق الجهود السياســـية الرامية إلى استئصال التعدديات المتجذرة في المجمعات الحضارية الحاضنة ورخوة الترابط. يقدِّم ديفيد ليهني (الفصل الخامس)، مثـــلا، تحليلا مقنعا لخطاب ياباني، أقـــل إحاطة وأكثر متانَة ترابطٍ من أي تشـــكلات حضارية أخرى معاينة في هذا الكتاب. إنه قادر على إظهار مدى عزوف اليابانيين اللافت عن التسليم بالكتابات الحضارية المؤكِّـــدة لتعدد النواميس والتقاليد. يبقى الخطاب الياباني، بدلا من ذلك، مؤيدا للآراء الثقافية التي تقول بالفرادة اليابانية، بما في ذلك قدرته على الاستيعاب الحر لمكوِّنات كثيرة مقتبسة من حضارات أخرى من دون فقدان روح اليابان الجوهرية.

خلاصة

نورد في هذا الكتاب مثالين عن نمطي التحليل المزاجي والاستطرادي بالتنـــاوب، عبر تحليل جيمس كورث لأمريكا فـــي الفصل الثاني وتحليل ديفـــد ليهني لليابان في الفصل الســـادس. يعوِّل كورث، بالدرجة الأولى، علـــى الحجج المزاجية. غير أنه يجادل أيضا قائلا إن الهوة بين الخطاب الأمريكي والمزاج الأوروبي داخل إطار الحضارة الغربية قد اتســـعت في السنوات الأخيرة، بما ســـاهم في إحداث انقلاب تاريخي وتحوُّل حاسم مـــن حضارة غربية إلى حضارة كوكبية. يعوِّل كورث، مثل هنتنغتون، على

التحليل المزاجي. إلا أنه يبقى شديد المعارضة لدعوى هنتنغتون المركزية بإصراره على مركزية الصدام داخــل الحضارة الغربية، بل وحتى داخل أمريــكا بالذات. أما تحليل ليهني فيبقى اســتطراديا فــي المقام الأول. غيــر أن ليهني هذا يتفق مع كورث بشــأن الهــوة الفاصلة بين الخطاب (الاســتطراد) والمزاج (الموقف). ففي حين أن الممارسات اليابانية تتغير، فــإن خطاباتهم لا تتغيــر. وبالتحديد نرى أن جملــة الروايات التاريخية اليابانية تستمر في احتلال فضاء عَتَبي يتولى إقامة جسور بين الثنائيات المعروفــة مثل الحديث والتقليدي، الشــرق والغرب. يتقاســم الفصلان أطروحة أخرى. ففي تحليل ليهني نرى أن الخطابات اليابانية تتركز على المفاهيــم الحضارية الجوهرية التي هي من النوعية التي يميل كورث إلى عَدِّها مســلمات لدى قيامه بتطوير مقولته. يرى ليهني أن جوهر اليابان الفردي كامن في كونه نقيضا ونظيرا أصيلا لعملية تركيب أيّ غرب غير أصيل، متخيَّل، حديث، بما يجعله قادرا على شَــرْعنة اختلاف آسيا عن الغرب الكوني المزعوم. ولدى تســليط الأضواء على اختلاف آســيا تقوم الخطابات الحضاريــة اليابانية بتقليص أوجه التباين الممكنة بين اليابان وآسيا إلى الحدود الدنيا.

نظريات الحضارات: آيزنشتادت، كولنز، والياس

كما ســبق لدوركايم وموس (1971: 809؛ سوَدْبَرْغ 2008) أن أشارا، فإن الحضارات تفتقر إلى «تخوم محددة بدقة؛ هي تعبر الحدود السياسية وتتمدد فوق فضاءات يكاد يتعذر تحديدها بســهولة». تشــكل الحضارات نوعا من البنية الاجتماعية التي تحضن عددا من الأمم والأقوام المختلفة. ومثل العواطف القومية – الوطنية المســتقرة فيها، فــإن الحدود الرمزية للحضارات تفصــل التماثل عن الغيريــة (دوركايم وموس 1971: 811). ومــن حيــث الزمن فإنها تعيــش عادة فتــرات طويلة من الوقــت. وتعبر الحضــارات المنفتحة على النزاعات والحوارات عــن وجهات نظر عالمية، ولاســيما فيما يخص اللغة والثقافة المفهومتين فهما واسعا، كما في الدين (بوتشالا 1997: 8 – 10).

إن صمويـل آيزنشـــتادت، رانـــدال كولنـــز، ونوربرت إليـــاس باحثون مرموقون ثلاثة متخصصون في موضوع الحضارات دأبوا على الاشـتباك مع المجمعات الحضارية المختلفة المتداخلة في بيئة كوكبية واحدة. بالنسبة إلى آيزنشتادت يتولى التغيير في حضارة اليوم الحديثة الواحدة والحاضنة تفعيل المخزونات الثقافيـة لحضارات الماضي المختلفة. وهذا الخليط من التماثـل والاختلافات لا يلبث أن يتمخض عن جملة حداثات. وبالنسـبة إلى كولنز، تتميز الحضارات بمجالات معرفة متباينة، موضحة في تحليله بمدارس فلسفية متغايرة، مفصولة بعضها عن بعض وموضوعة في مراتب وجاهـة مختلفة متميزة بما هـو حيوي من الحوار، النقـاش، والتنافس، ومنظمة حول عدد قليل من المراكز. أما إلياس فلا يرى الحضارة حالة بل سـيرورات قابلة للارتداد دائبة على فرض سلسـلة من القيود والضوابط النفسية والاجتماعية. وهذه النظريات الثلاث توفر الأساس اللازم لتحليل هذا الكتاب لجملة حضارات مـن منطلق جملة من اللاعبين، والنواميس، والسـيرورات كما سـتتولى الفقرات التالية إيضاحـه بالإفادة من فصول الأمثلة المختلفة.

الدين والحداثات الكثيرة (آيزنشتادت)

فـي كتاباته الوفيرة عـن الحضارات، ينطلق آيزنشـتادت من نوع من التمييـز المفتاحي بين اثنين من أنماط الحضـارات. ثمة حضارات عصر محـوري انبثقت مـع الديانـات العالمية الرئيسـية نحو القـرن الميلادي السادس (آرناسون، آيزنشتادت، وويتروك 2005) [9]. أما حضارة الحداثة (آيزنشـتادت 2001ت) فليسـت، في المقابل، إلا نتاج مـاضٍ قريب جدا، ماضٍ بدأ مـع الثورة العلمية والتكنولوجية التـي أطلقها التنوير الأوروبي وتميزت بقَدْر غير مسـبوق من الانفتاح علـى الجِدَّة واللايقين، على غير المألوف والشك.

يقتبس آيزنشـتادت مفهوم العصر المحوري من كارل ياسبرز (1953، لفـين 2004، 1995). وهو يعني فترة التأسـيس في تاريـخ العالم، تلك الفترة التي شـهدت حصول عدد من التطـورات الثقافية القوية على نحو

منفصل أحدها عن الآخر في كل من الصين، والهند، وإيران، وفلسطين، واليونان. فمن تلك المحطة المحورية في تاريخ العالم انتقلت البشرية من نوع من المزاج الغريزي إلى نوع من السعي التأملي الذاتي المتطلع إلى التعالي وتقرير المصير. في نظر ياسبرز وآيزنشتادت يبقى القرن السادس المحور الذي يقسم التاريخ، انعطافة تحويلية انقلابية ناجمة عن ظهور جملة أديان العالم الكبرى وانطلاق مسيرة إضفاء الصفة الروحانية على الجنس البشري.

كان خطاب ياسبرز مستندا إلى الفلسفة والنظرية الاجتماعية الألمانيتين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (فيخته، شلنغ، وهيغل)، إلى فرط الانشغال بالتوجيه الذاتي الإنساني المستقل (كانط) وإلى الإبداع الثقافي (هيردر). وفي القرن العشرين كانت سوسيولوجيا فيبر عن أديان العالم، وأنثروبولوجيا شلر الفلسفية، ورؤية زيمل لانعطافة تشكيلية نحو ما هو مثالي - فكري في الحياة البشرية، كانت جميعا مقدمات مهمة لميلاد رؤية ياسبرز وبصيرته. وفي كل من هذه الصياغات كان الدور المستقل المخصص للعوامل المثالية - الفكرية هو نفسه كما عند ياسبرز (لفين 2004، 1995): ثمة تحول في الدين من كونه أداة لتلبية حاجات إنسانية إلى دليل لالتماس معايير إلهية (فيبر)؛ ثمة انتقال من عقلانية متكيفة وذكاء عملي إلى القدرة على الوعي والتأمل الذاتيين، تلك القدرة المؤهلة للتمييز بين الجوهر والوجود (شلر)؛ وثمة عملية تصعيد مجال الحرية الإنسانية إلى ما فوق مجال الغاية الإنسانية (زيمل).

إن تحليلات آيزنشتادت المقارنة لجملة حضارات العصر المحوري ذات أهمية بالنسبة إلى الخطاب المركزي - التأثير المتأخر الذي مارسته الديانات المختلفة المتجسدة في هذه الحضارات على عملية الانبثاق اللاحق لحضارة كوكبية واحدة مشتملة على حشد من الحداثات [10]. يجادل آيزنشتادت، حاذيا حذو ماكس فيبر، ليقول إن الجواهر الدينية والبرامج الثقافية المختلفة لحضارات العصر المحوري إنْ هي إلا سلسلة من النواميس المتجذرة تاريخيا والمعاد تركيبها باستمرار. وهكذا فإن الجواهر الدينية للحضارات تواصل ممارسة نوع من التأثير القوي في

عمليـــة إعادة البناء اللانهائية لدولها الرئيســـية. يتمرد آيزنشـــتادت على نزعة فيبر المركزيـــة الأوروبية بإصراره على أن عملية إعادة التركيب هذه متشـــكلة في ســـائر الحضارات بفعل تناقضات محددة: بين ما هو متعال ومـــا هو مبتـــذل وعادي، بين ما هـــو خلاصي كوني وكلـــي وما هو جزئي وخاص، بين ما هو شـــمولي وما هو تعددي، وبين ما هو أرثوذكسي متزمت ومـــا هو ابتداعي متســـامح. وجملة هذه التناقضات توقـــد نار صراعات سياسية ذات تأثير قوي في جملة المؤسسات السياسية، والبُنى الاجتماعية والاقتصادية، والهويات الجماعية. وجميع حضارات العصر المحوري فَرَّخَتْ حركات أصولية جنينية (مشـــاريع حركات أصولية). ففي الغرب ما لبثت النزعـــة اليعقوبية (*) أن أصبحت حركـــة معارضة في الحضارة الأوروبية انفجرت في القرن العشـــرين تحت رايتي الحركتين الشـــيوعية والفاشية. أما الأصولية الحديثة في الحضارات غير الغربية فتقوم على المزاوجة بين النزعة اليعقوبية الغربيـــة والحركات الأصولية المحلية الأصلية. فالدوافع اليعقوبية في الحداثة ليســـت إذن ظواهر عابرة في تاريخ الحضارات. من الواضـــح أنها ملامح دائمة وثابتة. وتبقى الأصوليـــة أداة تغيير فعالة في سائر الحضارات ووجها جوهريا من وجوه حضارة الحداثة.

توفر الحداثات المبكرة (بين القرنين الســـادس عشر والثامن عشر) جِسْرَ انتقـــال من حضـــارات العصر المحـــوري إلى الحداثة، فتتولى مهمة تجســـيد وتعميـــق أطروحة الحداثات الكثيرة (آيزنشـــتادت وشـــلوختر 1998). تقدم اللغة تفسيرا جيدا لهذه الفترة الانتقالية. فالتحول إلى اعتماد اللغات العامية تم فـــي كل مـــن أوروبا والهند. فـــي أوروبا، دون الهند، جـــاء التحول مترافقا مـــع ظهور حـــدود إقليمية محددة بقـــدر أكبر من الوضوح. وفـــي الهند، دون أوروبـــا هذه المرة، تولَّت اللغات العامية مهمة إتمام وإكمال اللغتين المقدســـتين السنسكريتية والبالية بدلا من الحلول محلهما (بولوك 2006: 259 - 280). أما في الصين واليابان فإن اللغات الكلاسيكية والأنظمة نجت من تلك القرون العاصفـــة وبقيت علـــى حالها. وفي حين أن الصين عاشـــت انقلابا كبيرا في عصر الدين المحوري، فإن اليابان بوصفها الدولة الحضارية الوحيدة لم تشهد

(*) Jacobin: اليعقوبي مُنْتَسِب إلى حزب دومينكاني متطرف، خلال الثورة الفرنسية. [التحرير].

مثل هذا الانقلاب. غير أن نوعا من المجال العام ما لبث أن تطور في الدولتين كلتيهما مع الحداثة المبكرة - وإن لم يكن مجالا عاما مرتبطا بالمجتمع المدني، كحاله في أوروبا. فمجال الصين العام صار عالما للأكاديميات وأرباب القلم والأدب، عالما وثيق الارتباط بالمجال الرسمي (وودسايد 2006). وفي يابان توكوغاوا (*) كان عنصر الشعب والأرض موحَّدين (كوكّا). غير أن تمايزات مهمة سياسيا ما فتئت أن ظهرت في إطار ذلك التصور التقديسوي، بين ما هو رسمي وما هو غير رسمي، وبين ما هو اجتماعي وما هو غير اجتماعي. وكما في الصين، كان ما هو خاص يتعرض للاحتقار والاستخفاف الواسعين بوصفه عامل تقليص للاهتمام بالمصلحة العامة. وفي الشريعة الإسلامية شكلت الطرق الصوفية مجالا عاما حيويا كان يمارس فعاليته على نحو مستقل تماما عن المجال السياسي أو الرسمي. من شأن اجتراح خارطة لمثل هذه الكثرة من الحداثات المبكرة أن يبطل مفعول تهمة نزعة المركزية الأوروبية الموجهة إلى تحليل آيزنشتادت الحضاري (باشا 2007: 65، 70). ليست أوروبا، كما يقول آيزنشتادت وشلوختر (1998: 6 - 7، 15)، مرجعا معياريا، وإن كانت في الحقيقة نمطا تحليليا أنموذجيا. ولدى تأمل المقولات الأولية والممارسات الإنسانية، تغدو مفاهيم مثل «غربي» أو «شرقي» مفاهيم ضرورية يتعذر الاستغناء عنها في التحليل المقارن. ومن شأن عمليات التنصيص والتمييز أن تجعلها مرنة ومطواعة في العمل على تطوير وجهات نظر متنوعة.

كانت الحضارة الحديثة الأولى أوروبية غربية. مستندة إلى أساس التنوير ومتبلورة سياسيا في الثورتين الأمريكية والفرنسية، تطورت هذه الحضارة الحديثة في السياق المحدد للمسيحية الأوروبية. ونواتها الثقافية كانت حزمة مطالب معرفية وأخلاقية خاصة بقدر أكبر من الاستقلال الفردي، وقدر أقل من القيود التقليدية، وقدر أكبر من التحكم في الطبيعة. شيد صرح الحداثة الأولى وتمت إعادة تشييده في الإطار المحدد للنزعة الكونية اليهودية - الإغريقية - المسيحية الثقافية الشاملة وفي سياق التعددية السياسية للعلاقات المختلفة بين المركز والأطراف

(*) عشيرة توكوغاوا، حكمت اليابان من 1603 حتى 1867، وقد أطلق على هذه المرحلة مرحلة إيدو، وهي الفترة الأخيرة من اليابان التقليدية. تميزت المرحلة بالسلم الداخلي والاستقرار السياسي والنمو الاقتصادي في ظل الحكم العسكري. [التحرير].

وحركات الاحتجاج السياسية. لاحقا، انتشرت حداثة أوروبا الغربية في الأوروبتين الوسطى والشرقية، وفي الأمريكتين الشمالية والجنوبية، كما في حضارات أخرى غير أوروبية. وبالنسبة إلى آيزنشتادت (2001) فإن حضارة الحداثة لا تتحدد عبر التسليم بها مجانا، بل من خلال صيرورتها بؤرة صراع، وموضوع نزاع متواصل تنخرط فيه حركات احتجاج منتمية إلى ما قبل الحداثة وما بعدها (كوكا 2001: 6). فحضارة الحداثة تجسد حشدا من البرامج والأوضاع الحداثية المختلفة الخارجة من رحم التفاعل بين حداثة أوروبا الغربية وجملة حضارات العصر المحوري المتباينة.

لذا فإن المجتمعات الحديثة لا تتجمع في مسار مشترك شامل للنزعة الصناعية الرأسمالية، والديموقراطية السياسية، وأنظمة الرخاء الحديثة، والنزعات العلمانية القائمة على التعددية. بدلا من ذلك نرى أن التقاليد الدينية المختلفة تضطلع بأدوار مراجع ثقافية داعية إلى تطبيق برامج حداثة متباينة. جرى، مثلا، تحويل الحداثة الأوروبية الغربية في الولايات المتحدة في ظل الظروف المحددة لمجتمع مستوطن ومهاجر. وجيمس كورث يؤكد في الفصل الثاني الأهمية المستمرة لعدد من الحركات الدينية الأصولية بالنسبة إلى جملة النواميس ومختلف أبعاد البنية الاجتماعية، والمؤسسات السياسية، والهويات الجماعية في الدولة الأمريكية. وثمة مثال ثانٍ تعرضه عملية إعادة بناء الحداثة اليابانية. تبقى اليابان الحضارة الوحيدة التي لم تعش انقلابا في العصر المحوري. وهي مستندة إلى أنماط محددة من التقليد والاختيار طَوَّرَت سلسلة مميزة من البنى الاجتماعية - السياسية والهويات الجماعية. فمنذ ثورة الميجي ظلت نزعة اليابان التوفيقية المتجذرة بعمق بين منظومات الإيمان الدينية شديدة الانتقائية بالنسبة إلى القيم التي تبنتها، ومتحلية بالمرونة على صعيد تفسير الانعطافات المسرحية المثيرة الحاصلة في السياق السياسي الذي واجهته.

وهكذا فإن موروثات الديانات العالمية المختلفة تخلق حداثات كثيرة بوصفها منابع تجديد ثقافي. وفي تطور الأبعاد الاجتماعية - الاقتصادية، والحقوقية - السياسية، والعلمية - التكنولوجية لحضارة الحداثة، تبقى

قوى الاندماج متوازنة على الدوام مع قوى الافتراق. وتظل الحداثة، بالضرورة، مركّبة وخاضعة لعملية إعادة اختراع دائمة تكون فيها جميع العناصر التقليدية التي تتمرد عليها منطوية هي نفسها على طابع يعقوبي حديث. باختصار يتبين أن جميع دول العالم الحضارية المهمة تعددية في تأثيرها التراكمي في النواميس والتقاليد المركّبة التي تؤلف، بالنسبة إلى آيزنشتادت حضارة حداثة واحدة، برغم أن تطلعاتها شمولية (آرجومند وترياكيان 2004 أ: 3، سترنبرغ 2001: 80 - 81).

التنافس الثقافي ومناطق الوجاهة (كولنز)

أنجز راندال كولنز (2004، 2000، 1999، 1998) رؤية تكميلية مثيرة للإعجاب ببلاغتها، على درجة عالية من القدرة على الإقناع حول الحضارات بوصفها مناطق أو أقاليم وجاهة منظمة حول مركز ثقافي واحد أو عدد من هذه المراكز [11]. وقوة جذب مناطق الوجاهة هذه تُشع نحو الخارج بقوى متفاوتة. والمسافات ليست جغرافية فقط، بل تتخذ صيغة شبكات جذب تحمل الوجاهة عبر قنوات متنوعة، عابرة من فوق مناطق حضارية أخرى أو مخترقة لها ومتوغلة فيها. ومثل هذا التنظير يعمل على تركيز اهتمامنا على الفعالية الاجتماعية والتنوع الثقافي. وهو يتجنب النظر إلى الحضارات بوصفها رموزا ثقافية، وأنماطا ناظمة لعقائد ومؤسسات متمتعة بجوهر ثابت ودائم. ليست الحضارة لاعبا أو صفة للاعبين؛ إنها موجودة بوصفها جملة علاقات وممارسات، وبوصفها أيضا تركيبة هوية أولية.

تعتمد قوة أي حضارة على الممارسات التي تعظّم جاذبيتها أو تقزّم هذه الجاذبية. ومثل هذه الجاذبية تعكس روحا إبداعية، متشكلة أنموذجيا بفعل أمزجة ومواقف متنافسة واختلافات آسرة للاهتمام. فمدارس الفكر المتنافسة المنخرطة في حوارات وخلافات نابضة بالحياة حاسمة، إذن، بالنسبة إلى الوجاهة الحضارية. تبقى الحضارات مطبوعة بآيات الحوار، والجدل، والسجال، والاختلاف التي تولّد توترا فكريا وفنيا. وفي انخراطها في العالم تتميز مناطق الوجاهة الحضارية المؤلّفة من شبكات

مركبة، ومتنافسة وارتباطات بعيدة بميزتي الجاذبية والدعاية كلتيهما. فمثل هذه المناطق تجتذب الطلاب والزوار من مختلف الأصناف، بعضهم من أمكنة بعيدة جدا. وفي المقابل، تبقى مناطق الوجاهة الرفيعة ميّالة إلى إيفاد المعلمين والمبشّرين إلى كل من الأطراف الحضارية من ناحية والحضارات الأخرى من ناحية ثانية. ليست مناطق الوجاهة متحررة وأحادية. فالتنوع والحوار الفعال بين المواقف المتنافسة يحفزان الإبداع ويزعزعان التماثل في الرأي.

تحدث حالات القطيعة الحضارية (civilizational ruptures) لأسباب كثيرة، كما حصلت في العلاقات بين الصين واليابان خلال فترة التوكوغاوا. ففي ذلك المثال، كما في مثال المقاومة الصينية الأبكر لاستيراد البوذية الهندية، لم تكن المقاومة الثقافية مجرد فرع متشعب من نضال أوسع ضد الهيمنة الجغرافية - السياسية والاقتصادية. وهذا يتناقض مع حال بعض حركات معاداة الاستعمار وما بعد هذا الاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين. وثمة نوع من التحول البطيء بعيدا عن السيطرة ذات المركزية الأوروبية، بل وحتى الأمريكية أحيانا كان أيضا ابتعادا عن العواصم، وعن المتروبولات التي كانت قد تعرضت لفقدان جاذبيتها الحضارية جنبا إلى جنب مع تفوقها السياسي. وفي المقابل فإن من شأن نضالات في سبيل التحرر السياسي، مثل حركة الاستقلال الهندية، والمحاولات الرامية إلى تحقيق التقدم الاقتصادي، مثل نهوض اليابان بعد العام 1945، أن تحصل من دون أي إحجام متزامن عن الاستيراد الثقافي من مناطق الوجاهة الحضارية الموجودة. فديناميكيات السياسة الحضارية يتعذر اختزالها، ببساطة، إلى عوامل سياسية أو اقتصادية.

تتأكد صحة هذا الواقع بتلك الأمثلة التاريخية التي تبين أن أجزاء ضعيفة عسكريا أو مهزومة من العالم كانت متخلفة اقتصاديا بقيت مناطق وجاهة حضارية ذات جاذبية قوية بالنسبة إلى أعداد كبيرة من مراكز السيطرة العسكرية والاقتصادية. وتبقى اليونان القديمة وفرنسا القرن العشرين مثالين جيدين على هذا الصعيد. فبرغم تعرضها لاجتياح روما العسكري، نجحت اليونان، بعيدا عن فقدان وجاهتها الحضارية، في إذابة

روما في بوتقتها الثقافية، من بعض النواحي. وكانت اليونان هذه قد تمكنت من إضفاء الصفة المؤسسية على شبكات مدارس فكر وإبداع متعارضة في منظومة دراسات عليا قائمة على رعاية ذلك النوع من المنافسات الفكرية التي تمخضت عن جاذبية ثقافية؛ وهو ما لم تفعله روما. وتقدم فرنسا القرن العشرين مثالا ثانيا لمنطقة وجاهة حضارية بقيت مستمرة مع تخلي البلد عن موقعه المركزي في المنظومة الرأسمالية الكوكبية والأوروبية. فبرغم هذا الانزلاق أو التعثر بقيت باريس مركزا ذا شأن للإبداع الفكري والابتكار في ميادين نظرية الأدب، والفلسفة، وفروع من العلوم الاجتماعية. وفي تناقض صارخ مع الجامعات العالمية ذات التوجهات الأكثر تخصصا والأكثر انعزالا سياسيا التي انبثقت في الولايات المتحدة، تولت باريس رعاية شبكات متقاطعة من المثقفين المشغولين بالتركيز على الموضوعات الأكاديمية البحثية وبربطها بقضايا أكبر وأوسع في عوالم تذوُّق الثقافة الرفيعة، الصحافة، والسياسة. غير أن الروابط في العلوم الطبيعية والهندسة بين البحوث الجارية في الجامعات، والحكومة، وعالم الشركات أو الرأسمالية الناشئة، كانت أكثر حيوية في الولايات المتحدة. وهكذا فإن البنية التحتية للتفوق العسكري والاقتصادي نالت من نزعة التجديد الأمريكية المتطورة خدمات أفضل بكثير مما حصلت عليه من روح الإبداع الفرنسية.

وهكذا فإن من غير الجائز الوقوع في خطأ وضع إشارة المساواة بين الوجاهة الثقافية والتفوق العسكري أو الاقتصادي من دون تبصر. ويصيب روبرت غِلْبن كَبدَ الحقيقة حين يقول إن عوامل كثيرة مثل احترام المصلحة العامة تكمن خَلْفَ وجاهة أي دولة بوصفها قيمة يومية متداولة في مجال العلاقات الدولية:

> ومهما كانت مرتبةُ الوجاهة في أي نظام دَوْلي متوقفة، آخر المطاف، على حجم القوة الاقتصادية والعسكرية... فإن من شأن واقع كون التوزع القائم للنفوذ وتراتب الوجاهة أن يشكل عاملا مهما من عوامل التغيير في مجال السياسة الدولية.

(غِلْبِنْ 1981: 30 - 31)

غيــر أنه يبدو أن مــن المعقول، حتى في مثل هــذه الأحوال، افتراض انطــواء النضــالات الهادفة إلى اللحــاق بالركب في المجالين العســكري والاقتصــادي على قدر غير قليل من تقليد الممارســات التي تطبع مناطق الوجاهــة الحضارية. وآليتــا التقليد والرفض كثيرا مــا تكونان محكمتي التضافــر. والديناميكية الثقافية في مثل هذه الســيرورة غالبا ما تعكس الاهتمامات الفكرية والتطلعات المهنية لنخب لم تعد معتمدة على الســفر إلى، أو الاســتيراد من، مناطــق الوجاهة، نخب تواقة إلــى، وقادرة على، توظيف ومضاعفة تعظيم إبداعية منطقة معينة كَفَّتْ عن أن تكون هامشــا حضاريــا. وحصول ذلك متوقف على توفير شــرطين اثنين. لا بد لأحوال الإنتاج الثقافي من أن تكون قد تقدمت إلى مســتوى العتبة. ولا بد لجملة مدارس فكرية وإبداعية متنافســة من أن تكون قد نشــأت وراحت تطلق حوارات نابضة بالحيوية والنشــاط في داخل منطقة الوجاهة الحضارية الناشــئة كما بينها وبين المركز الســابق الذي هي موشكة على المبادرة إلى الانفصال عنه.

السيرورات الجالبة للحضارة (إلياس)

لقــد كتب نوربرت إلياس التحليل التأسيســي لســيرورة التحضر في أوروبا، منتجا أدبا إبداعيا يتجاوز مرجعيته الأوروبية التجريبية أشواطا[12]. فعملية التحضُّر التي تولى إلياس (1978 أ، 1982، 2000، 1997؛ مَنَل 2007: 4 - 18؛ غودســبلوم، جونــز، ومنــل 1996؛ مانداليوس 2003: 65 - 70؛ دُوَرْ 1988، 1990، 1993، 1997؛ منل وغودســبلوم 1997) تحليلهــا كانت نتيجة نوع مــن الصراع بين الأرســتقراطية والبرجوازية. ومثل هذه العملية كانت، في رأي إلياس تضع مســافة بين البنية النفسية والســلوكية بين طفل غير متحضر وغير مهذب من جهة وراشد متحضر حسن السلوك من جهة ثانية. ولعملية التحضر جملة أبعاد. هي تشير، أولا، إلى بنية وطباع اجتماعية متطــورة مطبوعة بالأهمية المتزايدة للضوابط الذاتيــة المعتَمَدة وعتبات الحرج والتردد الأدنى إزاء ما يُعد ســلوكا غير متحضر. وتتخــذ عملية التحضر، مع تعاظم نفوذ الدولة على الصعيدين

العسكري والضريبي، ثانيا، صفة النزوع التدريجي للمجتمعات الأوروبية إلى السلم والهدوء الداخليين جنبا إلى جنب التماهي العاطفي المتزايد بين أفراد المجتمع. فأعمال العنف العامة التي كانت شائعة في الماضي باتت متعرضة لقدر أكبر من الشجب واللعن؛ والقدرة على التقمص العاطفي الإنساني بوصفها أساسا لعواطف شاملة للمجتمع وأممية (كوزموبوليتية) باتت مضاعفة. غير أن الحروب فيما بين الدول زادت بحدة في الوقت نفسه. ثالثا وأخيرا، صارت سلاسل التبعيّات الاجتماعية المتبادلة، نتيجة لهذه التطورات، أطول وحققت عملية العقلنة السياسية تقدما. بعبارة أخرى، تقوم التغييرات الحاصلة في الشخصية، في البنية الاجتماعية، وفي بنية الحياة، بتغيير الطريقة التي يعتمدها الأفراد والجماعات في تركيب ما هو متحضر وما ليس كذلك، ما هو معقول وما ليس معقولا. ففي مجتمعات مختلفة برزت العقلانيتان البلاطية والبرجوازية في حالة من التنافس فيما بينهما. والمحصلة الإجمالية لمثل تلك السيرورات التاريخية والعفوية من آيات التفاعل بين الأفراد، والمجتمع، والدولة ما لبثت، في رأي إلياس، أن تمخضت عن إنتاج عملية التحضر والتحول اللاحق للمجتمع الأوروبي.

ومن هذه الخلفية التاريخية والتفسير النظري، يصبح السبب الكامن وراء انطواء مفهوم الحضارة بالذات على عدد غير قليل من النظرات التراتبية إلى العالم التي تضع الشعوب والكيانات السياسية المتقدمة في مواجهة نظيرتها (المتخلفة)، قابلا للفهم. غير أن إلياس لم يكن، مع ذلك، أحد دعاة المركزية الأوروبية. وليست المجتمعات الأوروبية الحديثة هي المجتمعات الوحيدة المتعرضة لمفاعيل عملية التحضر. يبين منل (2007: 295 - 296)، مثلا، أن تطور الطبائع والبنية الأمريكيتين بين القرنين الثامن عشر والعشرين كان شبيها، بخطوطه العريضة، بنظيره الأوروبي فيما بين أواخر العصور الوسطى والقرن التاسع عشر. يصح هذا وإن كانت المعدلات المطلقة لأنواع معينة من العنف على أساس نصيب الفرد الواحد أعلى بكثير في الولايات المتحدة منها في أوروبا. وعلى الرغم من أنها مطبوعة بملامح مؤسسية معينة، كما

كانت الأحوال في أوروبا، فإن جذور عملية إضفاء الصفة المؤسسية على الدولة الأمريكية كانت ممتدة إلى الحرب، الدولية منها والأهلية، بما فيها الحرب بين المستوطنين البيض والأقوام الأصلية التي تعرضت إما للتجريد من الملكية والحيازة أو الاستئصال.

يتعين على المجتمعات كلها، بلا استثناء، تدجين أعضائها (لينكليتر 2004: 8 - 9؛ منل 1996). وفي كل المجتمعات تتمخض هذه العمليات عن حصائل محتملة قابلة سياسيا للارتداد، كما بَيَّنَ النظام النازي (إلياس 2000). فعمليات التجريد من الحضارة تكون على الدوام مصحوبة بعمليات تحضر. من الواضح مثلا أن الفئات الاجتماعية والشخصيات التي تطرح العملية التحضيرية كثيرا ما تفعل ذلك عبر رسم خطوط فصل بالغة الوضوح بين داخليين وخارجيين تميل إلى تثبيت ركائز حكمها هي. وما المطالبة بالتفوق الحضاري شرطا إلا أداة سياسية لا علاقة لها من قريب أو بعيد مع سيرورات التحضير. يرى إلياس (1994) أن من الطبيعي بالنسبة إلى الناس أن يعتقدوا، حين يكون تناسب النفوذ شديد الاختلال بين فئة داخلية مفضلة وأخرى خارجية منبوذة، بأن ألوان التفاوت في السلطة متجذرة في التباين الحضاري لا في سيرورة تحضيرية متطورة وقابلة للتغير. فحين تنحرف مؤشرات الفروق السلطوية تسارع مؤشرات الإحساس بالتفوق والانحطاط الحضاريين إلى أن تحذو حذوها. لذا فإن إلياس ليس من المدافعين عن تفوق أوروبا المزعوم على صعيد الإنجازات الاجتماعية أو السياسية. يضاف إلى ذلك أنه، برغم إقراره ببعض المؤشرات (معايير فروسية أرستقراطية، معايير أخلاق برجوازية، معايير حقوق إنسان كوكبية) دعما للزعم القائل إن العملية الحضارية ساهمت في التخفيف من ضغط المأزق الأمني في السياسة الدولية، يتبنى في أكثر القضايا وجهة نظر هوبزية إزاء العلاقات الدولية ويرى نزوعا نحو العنف في الاشتباك بين الجماعات السياسية أو الدول المختلفة (لينكليتر 2004: 14 - 17).

ومع أن إلياس دَرَس السيرورات التحضرية في أوروبا، فإن تحليله قابل للتطبيق في الأماكن الأخرى، مفضيا إلى بعض الرؤى المتناقضة. وفي كتاب مهم يقول غَريت غونغ (1984 أ، بارث وأوسترهامل 2005)،

مثلا، إن مجتمع الدول الأوروبية وَفَّر معيارا حضاريا - جرى تصوره حالة لا سيرورة - مَيَّزَ بوضوح بين الشعوب المتحضرة والشعوب غير المتحضرة. غير أن الأساس الواقعي لذلك الزعم كان قابلا للدحض في مناسبات كثيرة كما كان إشكاليا جدا في مثال اليونان، التي يفترض أنها البؤرة الأساسية للحضارة الأوروبية بالذات. ظلت اليونان ولاية عثمانية مدة خمسة قرون، ومؤسساتها السياسية والاجتماعية كانت عاكسة لصورة تلك التجربة التاريخية (ستيفاتشتيس 1998). ومع قيام الدول الأوروبية بتوسيع مهماتها الإمبريالية، فإن الصراع مع الجماعات السياسية والدول غير الأوروبية لم يكن سياسيا، اقتصاديا، أو عسكريا فقط بل وحضاريا أيضا. وعلى الرغم من أن معايير حضارية أخرى كانت موجودة فإن المعيار الأوروبي ما لبث أن ساد في طول العالم وعرضه (فيليبس 2008: 327 - 384). ومع حلول نهاية القرن التاسع عشر، كان يجري تحويل المجتمع الدولي للدول إلى مجتمع دول متحضرة مزعومة ذاتيا. ووفقا لذلك المعيار عُدَّ الجزءُ الأكبر من العالم غير الأوروبي غير متحضر (همنغ 1999). كان لهذا التوصيف أهمية لأنه حرم تلك الجماعات والدول غير الأوروبية، غير المتحضرة من الحماية الجزئية التي كان يمكن لقانون الأمم المتطورة أن يوفره. فموسوليني، مثلا، كان متمتعا بحماية القانون الدولي حين قَرَّرَ أن يشن حرب غازات قاتلة على أهل الحبشة في ثلاثينيات القرن العشرين.

جاء التمييز بين الشعوب والدول المتحضرة ونظيرتها غير المتحضرة متزامنا إلى حد كبير مع التمييز بالاستناد إلى العرق، الأصل الإثني (Ethic)، والدين. فالأوروبيون البيض المسيحيون كانوا متحضرين. أما المفتقرون إلى تلك الصفات فلم يكونوا كذلك. في شرق آسيا، مثلا، ما لبث المعيار الأوروبي أن تفوق تدريجيا على النظام الكونفوشيوسي في القرن التاسع عشر بوصفه معيار الصين للحضارة فيما يخص شؤون التجارة الدولية، العمل الديبلوماسي، وصار القانون يقلد نظيره الأوروبي السائد، المصنَّف في شرعة التعاهد والمنعكس لاحقا في الكتابات الأوروبية عن القانون العادي (غونغ 1984 ب: 172). وفي القانون الدولي تعرض

معيار الخطاب الحضاري المتشكل منذ قرون للدفن من جراء انتصار حركات التحرر الوطنية والقومية المعادية للاستعمار غداة الحرب العالمية الثانية قبل أن يعيد تأكيد ذاته إلى حد ما وبصيغة مختلفة مع نوع من التغيير في هويات الدول، ذلك التغيير الذي جاء بعد انتهاء الحرب الباردة (مظفري 2001).

ثم ما لبث بْرَتْ باودن (2005: 2) أن عَدَّلَ خطاب غونغ من ثلاث نواح معقولة. أولا، فيما يأتي غونغ على ذكر الصراعات الحضارية والثقافية التي رافقت التوسع الأوروبي، أحجم هو عن إيلاء الاهتمام الكامل للعدوان الأوروبي، للعنف الذي رافق غزواتها وللوحشية التي تميز بها قمعُها للشعوب الأصلية، استنادا إلى خطابات الإقصاء وإنكار حقوق السيادة (كيل، 2003). اعتناق نوع من المعيار الحضاري والانخراط في العنف الجماعي كانا اثنين من عناصر التوسع الأوروبي الأساسية. ثانيا، تذكرنا المجابهات بين البابوات والكفار والعالمين القديم والجديد بواقع أن التوسع الإمبريالي الأوروبي بدأ في وقت أبكر بكثير من القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أنه كان أقل ديناميكية، فإن ذلك التوسع الأبكر تقاسم كثيرا من المميزات نفسها مع الطفرة الإمبريالية في القرن التاسع عشر. أخيرا وعلى نحو حاسم، ثمة صراعات حضارية مشابهة نشبت أيضا فيما بين حضارات العالم غير الأوروبي وداخلها.

نظريات الحضارة الأقدم مقابل نظيرتها الأجد

يختلف التحليل الحضاري الأقدم (فارْنْكوبف 2000: 33 - 36؛ إيفِفرسن 2002؛ هنتنغتون 1996: 55) عن هذه المقاربات الأقرب عهدا لقضية الحداثة والتنافس الحضاري. هل يتكشف التاريخ عن حداثة واحدة أم عن حشد من الحداثات؟ بالنسبة إلى آرنولد توينبي، كانت الحضارات الآسيوية والإسلامية قادرة على التحدث (بمعنى اكتساب صفة الحداثة) الناجح ولكن شرط دفع ثمن القبول بقدر لا يستهان به من التغرب، من ارتداء الثوب الغربي، الذي هو

تلطيف الانصياع الثقافي للمعايير الغربية. وردا على هذه النظرة بادر العالَم الإسلامي وآسيا في العقود الأخيرة إلى طرحِ رؤى وممارسات بديلة. لاحظوا صيغة الجمع. فالكتابات والحركات السِياسية المعادية للغرب ليست خلطة معاداةِ استعمارٍ عشوائية ولا هي نوع من رد الفعل المحافظ، الديني على الحداثة الكوكبية. فمعاداة النزعات الغربية يتقاسمها إحيائيون دينيون في العالم الإسلامي من ناحية وسياسيون وكتاب علمانيون في الشرق الأوسط وآسيا ممن ينشطون في مجالات التراث التنويري (آيدن 2007: 1 - 2) من ناحية ثانية. ومواقف العداء هذه معبر عنها بالقدر الذي كان يتم به أيام ذروة الحركة الاستعمارية الغربية في كل من الشرق الأوسط، آسيا، وأفريقيا. من المؤكد أن لكل من التراث الديني والموروث الاستعماري أهمية بالنسبة إلى الخطابات والسياسة المعاديتين للغرب. غير أن علينا مع ذلك ألا نختزل انتقاد الحضارة الغربية إلى أحد هذين العاملين أو إليهما كليهما مجتمعين. فحركات الوحدة الإسلامية والوحدة الآسيوية تبقى جزءا من عملية التداول الكوكبية للأفكار المعادية للغرب الخارجة من رحم الغرب نفسه. وهي ليست، وفق تعبير آيزنشتادت، سوى تجليات لجملة حداثات مركبة متعايشة في إطار حضارة حداثة كوكبية واحدة.

المقاربات الجديدة للحضارة تؤكد المرونة والتعددية فتأتي، إذن، مختلفة عن نظرية الدورات الحضارية لدى شبنغلر (1939)، تلك النظرية القائمة على اشتراط وجود نوع من تعددية الحضارات الممتدة عبر أحقاب تاريخية مختلفة. فبالنسبة إلى شبنغلر كان مصير الحضارة الحديثة مرتبطا ارتباطا لا مهرب منه بالغرب. من شأن حضارات أخرى أن تَخْلف إمبراطورية الغرب الكونية عبر المنافسة الاقتصادية والنفوذ السياسي، ولكن من دون أي وراثة حضارية. ونظرا إلى كونهما شديدي التمسك بمفاهيم النواميس الموحدة والمتماسكة على أنها عناصر جوهرية لأي حضارة، فإن أيا من توينبي أو شبنغلر لا يتبنى الكثير من فكرة الحداثات الكثيرة عند آيزنشتادت، من تصور الحضارة مستندة إلى اختلافات نابضة بالحياة، أو من تحليل إلياس لحشد تعددي من السيرورات الحضارية.

حشد حداثات كثيرة تتعايش في، وتساعد على تشكيل، حضارة حداثية كوكبية واحدة. ويفسر آيزنشـــتادت هذه المحصلة من منطلق أن جملة من البرامج الثقافية الكثيرة والتعددية المفعَّلة باســـتمرار تحت تأثير الجواهر الدينية لحضارات العالم الرئيســـية. وواقع كون الدين الأساس الذي كثيرا ما يســـتند إليه خصوم الحداثة الغربية دليلٌ يُكْثِر آيزنشـــتادت من إبرازه (فوكـــس 2004: 158 - 159). كذلك نجد أن فكـــرة كولنز عن التنافس داخل مناطق الوجاهة الحضارية وبينها متناغمة من دون صعوبة مع مفهوم كون الحداثة إطارا عاما متشـــكلا من جراء التنافس داخل مناطق وجاهة حضاريـــة مختلفة وبينها. فهذه المناطق مترابطة بشـــبكات متداخلة عابرة لمســـافات طويلة، متميزة بالتنوع والاختلاف، ومنعكســـة فيما يفعله الناس ويفكرون فيه لا في واقع الحضارات. أما تحليل إلياس لعمليات التحضير والتحضيـــر المعاكس (التجرد من الصفة الحضارية) فيتولى رســـم الخط الصاعد - النازل لمســـار الحضارات الذي يُفَسِح في المجال لأنواع مختلفة مـــن الحصائل. من المؤكد أن قابلية عمليـــات التحضر للارتداد والنكوص تدفعنـــا إلى تركيز انتباهنا على التفاعـــلات الاجتماعية الديناميكية بدلا من الجواهر الثقافية الثابتة. ولعلها تخلق مجالا للتنوع والتعددية بدلا من فرض التجانس والوحدة.

زحمة لاعبين، تقاليد، وممارسات

تتشكل المجمَّعات الحضارية بفعل حشد أنماط من اللاعبين، التقاليد، والممارسات. من المسلم به أن مقولة التعددية هدف لجملة اعتراضات من أوســـاط معينة. ومن شـــأن إدراج قائمة أنماط لاعبين مختلفة أن تستفز حساســـيات فكرية مدمنة على بناء صرح علم سياســـة دولية استنتاجي. والضآلـــة التحليليـــة المطلوبة في مثل هذا المشـــروع الفكري تفترض عدم وجـــود ما هو أكثر من نمط واحـــد من اللاعبين، نمط الدولة. يضاف إلى ذلك أن من الضروري، توخيا للتبسيط، أن يتم التفكير في الدولة على أنها لاعب موحد غير متمايز. ومن هذا المنظور تكون جميع الدول أحادية الشكل ذات نمط واحد، والإلحاح علـــى أن هؤلاء اللاعبين مطبوعون باختلافات

داخلية يكون، من وجهة النظر هذه، شـديد البعد عن الإقناع. من المؤسف أن أي حساسـية مفرطة التطور للضآلة التحليلية تكون مصيرية بالنسبة إلى فهم السياسة الحضارية.

زحمة اللاعبين

ليست المجتمعات الحضارية وحدها وبذاتها كيانات سياسية (بوتشالا 1997: 12). هـي تضـم، بدلا من ذلـك، أنماطا مختلفة مـن اللاعبين السياسـيين: من الدول، الكيانات السياسـية، والإمبراطوريات (هنتنغتون 1996: 44). ووضعهـا الدولي يتحدد بالصدقيـة المدركة للقوة والوجاهة الراهنتين، بالبروز المدرك لذكرى تاريخية فعالة، وبأفق مسـتقبل متصور ذي جاذبيـة. ولـدى الإقرار بصحة مثل هذه المناشـدات سياسـيا يكون اللاعبون الحضاريون نافذين سياسيا.

فصول الدراسـات الميدانية في هذا الكتاب تبين حشـدا واسعا من اللاعبـين الحضاريين المختلفين. ففي تشـكل اليابان الحضاري، أولا، تكـون الدولة العائلية الوراثية هي اللاعب المركزي. وهذا صحيح أيضا فـي أمريكا حيث تكون الدولة الليبرالية، فـي تناقض حاد مع اليابان، جزءا عضويا من سـلطة (إمبيريوم) أكثر شـمولا. في الهند المعاصرة للدولة شـأنها؛ أما تاريخيا، فإن الحضارة الهندية قد ازدهرت وسادت خلسـة لفترات طويلة من الزمن وعلى مسـاحات شاسـعة من دون أن تتخـذ أي صيغة سياسـية صريحة، فضلا عن صيغـة الدولة. أما في الصـين فإن الدولة كانت تاريخيا مركزية وقد وفرت هيكلا تبنته كوريا، واليابان، وفيتنام في تنظيم دولها الخاصة. وفي الصين المعاصرة تبقى الدولة مركزية ولكنها لا تتحكم في شـتات واسـع يشكل من دون لبس جزءا من تشـكيلة الصين الحضارية. ثمة كيان سياسـي أوروبي ناشئ يتألف من دول أعضاء متنازلة عن أجزاء من سيادتها وشديدة الحرص علـى الحفاظ علـى أجزاء أخرى مـن هذه السـيادة. وأخيرا، يتجنب المـد الكوكبي للأمة الإسـلامية، فـي يومنا هذا، عالـم الدول بصورة كلية. والشـتات الإسـلامي يوحي بصيغة مجردة من الصفة الإقليمية

ـ الجغرافية للسياسة، مثله مثل الديانة اليهودية، حيث تجري إعادة اختراع التخوم العرقية والدينية من أجل إعادة اجتراح ما يشبه تماسكا حضاريا ضائعا من اللحاف المرقع للحياة المدنية الحديثة، ولاسيما في أوروبا. غير أن الدول المسلمة تواصل في الوقت نفسه تصوير نفسها على أنها حوامل حضارة إسلامية.

إن الدول مراكز مرجعية سياسية ذات هويات ومؤسسات مميزة، وهي متمتعة بالقدرة على التعبئة الجماعية للموارد من أجل بلوغ أهداف سياسية. غير أن الدول ليست مراكز المرجعية الوحيدة من هذا النوع. فبعيدا عن أن تكون أحادية، تتخذ الدول أشكالا متباينة جدا. طابعُها المميز، الحكم الإقليمي المركز، متواصل اليوم ولو في حالة مواجهة مع بعض التحديات في أجزاء كثيرة من العالم، ولكن بوصفه جزءا من شبكات متداخلة ومتقاطعة من صيغ الحكم التي تضطلع فيها الدول، غالبا ولكن ليس دائما على الإطلاق، بدور متفوق. كثيرا ما تكون الدول معششة في مثل هذه التركيبات المرجعية الأوسع التي تكون إما أقدم كالإمبراطوريات التاريخية أو أَجَد كالكيانات السياسية أو البنى الإدارية الناشئة.

تبقى درجة «الصفة الدولتية» (Stateness) متغيرة. بالمقارنة مع أوروبا القارِّية، مثلا، تتميز الولايات المتحدة بقدر نسبي من انعدام الدولة (نتل 1968). حكومتها المنتخبة محدودة السلطة نسبيا. ثمة حقوق فردية، ثقافة طقسية، سلطات مفصولة مكرسة دستوريا، ومؤسسات المراجعة القضائية تساهم جميعا في تقييد سلطة الدولة. تستطيع الرئاسة، لاسيما في فترات الطوارئ القومية، أن تستحوذ على صلاحيات استثنائية، متجلية في السياسات والخطط التي اعتُمدت بعد الحادي عشر من سبتمبر. غير أن النمو المفرط لأحد فروع الحكم يجب ألا يتم خَلْطُه باجتراح دولة قوية دستوريا. ثمة دول أخرى، مثل اليابان، تستطيع أن تستند إلى موارد أوسع وأعمق لسلطة الدولة الرسمية مما تستطيعه الولايات المتحدة. في الهند سلطة الدولة أصغر حجما، وكذلك ربما في الصين، لاسيما إذا نظر إلى الصين بوصفها

تركيبة جامعة لدولة الصين الإقليمية مع جملة الشبكات التي تضم شتاتا صينيا كبيرا. تاريخيا، كان انتصار الدولة الأوروبية على الصيغ البديلة للتنظيم السياسي مستندا إلى سجلها المتفوق على صعيد حفظ السلم الداخلي، ضمان حقوق الملكية في الأسواق، تحصيل الضرائب، تنظيم نوع من الدفاع المشترك، وشن الحرب. أما اليوم فإن درجة الاتصاف بالصفة الدولتية تبقى، على المستوى الأوروبي، متدنية في مثال كيان أوروبا السياسي ذي المستويات المتعددة. وهي غير موجودة في مثال الإسلام الكوكبي الذي يطلق عليه مصطفى باشا (2007: 62) بكثير من النجاح اسم منطقة ثقافة إسلامية.

حمولة الدولة الاجتماعية ـ الثقافية الثقيلة والطاغية هي الأخرى متباينة. فمن شأن خطط الدولة وممارساتها أن تتأسس على أسس داخلية ـ محلية؛ ومن شأنها أن تسترشد بقواعد محلية، أو من شأنها ألا تكون متاحة إلا في ظل قواعد محلية (آندروز 1975). ففي مثال الحضارات تكون جاذبية القواعد الداخلية بالنسبة إلى الدولة أو الأنماط الأخرى من اللاعبين ميالة إلى التمتع بقوة استثنائية، مكملة أو معزِّزة، لا حالَّة محل، جملة القواعد القومية، النظامية، أو الفئوية. والسياسة الحضارية تعرض سياقا كثيفا من القواعد الاجتماعية ـ الثقافية المُغْنية لغاية الدولة واستراتيجيتها.

تشكل الكيانات السياسية صيغة ثانية من صيغ اللاعبين الحضاريين. وهي مراكز مرجعية أكبر غير ذات قاعدة إقليمية حصرية. ومايكل مان (1986، 1993) يرى عالم تغيرات معقدة تؤدي في أجزاء معينة من كوكب الأرض إلى فقدان الدول للتحكم في بعض المجالات السياسية مع الفوز بالسيطرة على مجالات أخرى، في الوقت الذي تتكثف فيه الحاجة إلى مضاعفة تنظيم الشؤون الإنسانية وضبطها. وبرأي مان، فإن الدول باتت متزايدة التعددية الشكلية ومتبلورة في صيغ تعددية؛ ليست موجودة بوصفها لاعبين منفردين. أما فيرغسون ومانسباخ (1996؛ فيرغسون، مانسباخ، وآخرون 2000) فيعتمدان، في المقابل، على مفهوم الكيان السياسي لتغطية التغييرات الكثيرة والمتزايدة التي

ظلت تاريخيا دائبة على التأثير في الشؤون العالمية المعاصرة. ليست الدولة والكيانات السياسية، بالنسبة إليهما، إلا أجزاء شبكات مركبة، متداخلة ومتقاطعة.

وقد نجح جون مير (1994؛ مير وآخرون 1997) وزملاؤه وطلابه، منهجيا، في تطوير فكرة كيان سياسي كوكبي واحد توفر نماذج معرفية ومعيارية تساهم في تأسيس دول معاصرة. فمثل هذه النماذج تزود الدول المعاصرة بقواعد كونية توظفها هذه الدول في دعم ادعائها للمشروعية. والتعويل على مواد ثقافية مشتركة: من قانون، علم، روابط أهلية، طوائف دينية، ونزعة قومية وطنية لا يلبث أن يتمخض، كما حصل في أمريكا القرن التاسع عشر، عن التماثل السياسي، بعيدا عن تفريخ الفوضى. ومستحضرا نظائر أمريكية معينة للنظام الدولي أشار دانييل دودني (2007: 161 - 189) إلى هذا بوصفه نظام فيلادلفيا. فما كان صحيحا عن أمريكا القرن التاسع عشر صحيح أيضا، في رأي مير (1994) عن كيان اليوم السياسي الكوكبي. فذلك الكيان السياسي يتصرف بوصفه مستشارا ويتولى أكثر الأحيان إنتاج خطاب موجه في المقام الأول إلى الدول المؤسِّسة ويؤثر في الأهداف التي تحددها (من تنمية اجتماعية واقتصادية إضافة إلى مجالات الرخاء، العدالة، الحقوق والمساواة). وبالفعل فإن «اقتراح نسخ خطط وتركيبات تبدو ناجحة في كيان منافس افتراضي أو سائد يصبح عقلانيا بدلا من أن يكون خيانة» (المصدر السابق: 13). وهكذا فإن جدوى مفهوم الكيان السياسي متوقفة على الظواهر التجريبية التي يُطبق عليها. فالتحليل السياسي للاتحاد الأوروبي، مثلا، يراه كيانا سياسيا متعدد الطبقات بدلا من عَدِّه نظام حكم فدرالي أو كونفدرالي جنيني. وفي مثال الصين قد يكون التحرك من منطلق مفهوم الكيان السياسي ذا معنى إذا ما جرى مد إطار البحث إلى ما وراء حدود الدولة الإقليمية للجمهورية الشعبية وصولا إلى الإحاطة بدور صينيي ما وراء البحار. أما في مثال اليابان فقد أثبت المفهوم أنه مثمر لأنه يراوغ، كما في أوروبا، مشكلة الاضطرار إلى الفصل التحليلي الصريح والواضح بين الدولة والمجتمع.

إضافة إلى الدول والكيانات السياسية، تشكل الإمبراطوريات لاعبا ثالثا في السياسة العالمية. فالإمبراطوريات الأوروبية صدَّرت مؤسسات الدولة إلى أجزاء أخرى من العالم، حيث وفرت غطاء خارجيا لصيغ سياسية محلية من التنظيم والولاء، صيغ ما لبثت أن بنت أعشاشا لها في الإطار المؤسسي المستورد من أوروبا. ثمة أعداد كبيرة من التطورات في السياسة العالمية قد أفضت إلى تمكين لاعبين غير دوليين وإلى جعل المواطنين مستهلكين أكثر اتصافا بالصفة النقدية للمرافق العامة التي لا تزال الدول واللاعبون غير الدولتيين توفرها.

لعل السلطنة (الإمبراطورية، الإمبيريوم) الأمريكية هي الشكل الأقرب إلى الإمبراطورية في السياسة العالمية المعاصرة. فهي تزاوج سلطات إمبراطورية إقليمية مع سلطات إمبراطورية غير إقليمية (كاتزنشتاين 2005: 2 - 6). تجمع السلطنة عناصر تقليدية مستمدة من الإمبريالية الأوروبية ذات الطراز القديم إلى عناصر حكم جديدة بامتياز. فمنظومة القواعد العسكرية المنتشرة على نطاق واسع وقوة الآلة العسكرية الأمريكية تسلِّطان الضوء على أهمية الجوانب الإقليمية من السلطنة الأمريكية. بيد أن الولايات المتحدة تبقى، في الوقت نفسه، لاعبا مركزيا وطرفا في منظومة دائبة على ابتكار أشكال جديدة من الحكم اللاإقليمي، كما في مثال تطوير آليات إدارة في الأسواق المالية أو في المعايير التي تساعد على تحديد تطور المجتمع الاستهلاكي ورسم حدود السعادة والقناعة الفرديتين.

تاريخيا، كانت الإمبراطوريات ذوات القاعدة الإقليمية، أو الدول الكونية، وثيقة الارتباط بالحضارات. وأي إمبراطورية تختلف عن الدول والكيانات السياسية من حيث الحجم، الأفق، البروز، والإحساس بالرسالة أو المهمة. والعلاقات الإمبراطورية البينية تتحدد بعلاقة دول تابعة مع قوة مهيمنة (ليسكا 1997: 9، 11). وتذكرنا الإمبراطوريات بأن جزءا مهما من السياسة الدولية يتحدد بعلاقات تراتبية، لا متكافئة، بين الدول (ليك 2009؛ كرايغ 2004؛ هوبسون وشارمان 2005). تبقى الإمبراطوريات مطبوعة بالحكم المباشر أو غير المباشر

وبالصفقات المتمايزة بين المركز الإمبراطوري والجماعات السياسية التابعة. وحين تقدّم الإمبراطوريات على تأكيد حقها الأحادي الحصري في تحديد معايير العضوية في أسرة الدول المتحضرة كما حصل مع الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر والولايات المتحدة بعد الحادي عشر من سبتمبر، فإنها تذهب إلى ما هو أبعد من حدود السياسة الدولية الواقعية (خانّا 2008؛ فيرغسون 2007ب؛ نكسون 2007 أ؛ نكسون ورايت 2007؛ مونكلر 2007؛ موتيل 2006، 2001، 1999؛ أوسترهامل 1995؛ دويل 1986). أنموذجيا تكون الإمبراطوريات الحضارية ذات كتل سكانية متعددة الأعراق، مساحات قارية شاسعة، وتطلعات أممية (كوزموبوليتية) أو كونية (آقتورك 2009). كثيرا ما تباشر الإمبراطوريات أدوارَها على نحو غير مباشر عبر عقود متنافرة وغير متناظرة مع نخب محلية مجندة من المركز أو الهامش، أو مؤدية إلى وظائفها كقيادات مستقلة (نكسون 2007 ب: 7؛ نكسون ورايت 2007). كثيرا ما تكون أي أيديولوجية إمبراطورية متممة لمعايير ذاتية الإقرار لاقتناعات لبقة ومتعالية [13]. لاشك في أن السلوك الإمبريالي كان هو العامل الذي أدى في الماضي إلى حصول أهم اللقاءات الحضارية البينية. وهكذا فإن توازن القدرات بين الإمبراطوريات غالبا ما يشكل عاملا بارزا من عوامل صوغ أنماط متعددة الطبقات والوجوه من اللقاءات والترابطات اللاحقة. ودونالد بوتشالا (1997: 28) يختتم مسحه للقاءات الحضارية البينية، مؤكدا أن الأهمية التاريخية للدول والإمبراطوريات «لا تكمن في كونها ربحت حروبا أو خسرتها، تبنت خيارات عقلانية أو لاعقلانية، أو تصرفت تصرفا واقعيا، واقعيا جديدا، أو على نحو غير واقعي، ولكن في أنها تولت حماية الحضارات التي ارتبطت بها وتوسيعها أو أخفقت في الاضطلاع بهذه المسؤولية، مسؤولية حماية الحضارة المعنية وتوسيعها». فمع انحلال الإمبراطوريتين الهابسبورغية والعثمانية القاريتين بعد الحرب العالمية الأولى، الإمبراطوريات الأوروبية فيما وراء البحار بعد الحرب العالمية الثانية، والإمبراطورية السوفييتية بعد الحرب الباردة، باتت حقبة

الإمبراطوريـــات الإقليمية منتهية إلى حد كبيـــر، كما تعلمت الولايات المتحـــدة مـــن دروس حروبها غير الناجحة في فيتنام خلال ســـتينيات القرن العشرين وسبعينياته وفي العراق بعد 2003.

لوجـــه الســـلطنة الأمريكيـــة اللاإقليمـــي ملامح سياســـية وأخرى اجتماعيـــة ـ ثقافية. فهذه الســـلطنة تتمتع بقدر لافـــت من النفوذ على صعيد تحديد المبادئ والقواعد السياســـية الناظمة للسياســـة الدولية (ريتشاردســـون 1991). تُشـــكل الأنظمة الدولية، سلســـلة متنوعة من الترتيبات الإدارية الكوكبية، القوانين الناعمة، ومناهج تنسيق التخطيط المختلفـــة، إلى حدود معينة، تحت تأثير المبادئ والممارســـات التي ظلت الولايـــات المتحدة دائبة على تعزيزها وترســـيخها خـــلال نصف القرن الماضـــي. وخلافا لما كان في إمبراطوريـــات أخرى، فإن هذه المبادئ في السلطنة الأمريكية لا يمكن نســـفها ببساطة تحت وطأة مناعة السلطة الأقـــوى، تنفيذا لإملاءات مقولة «القـــوة هي الحق». ثمة، بدلا من ذلك، قرارات دولية ذات شـــأن تُتخـــذ الآن بالحكم الأكثـــري، إضافة إلى أن تدابيـــر التحكيم الدولي باتت متزايدة الأهمية. وهذان التطوران أفضيا إلى نسف مبدأ الإجماع من ناحية ومبدأ قدسية سيادة الدولة من ناحية ثانيـــة. يضاف إلى ذلك أن مبادئ معينة مثل تلـــك التي تحظر العدوان غير المســـتفز أو شـــن حروب إبادة الجنس ما لبثت أن أصبحت مقبولة على نطاق واسع، ومن شأن انتهاكها أن يستتبع عقوبات دولية والملاحقة الجزائيـــة لأفراد. في قضايا مثل غوانتانامو وأبو غريب من الواضح أن السياســـة الأمريكية ظلت تعاني، منذ 2003، الشـــجب الدولي القوي. وبالفعل فإن التســـويغ الأمريكي للحرب على العراق مســـتند إلى مبادئ دولية شـــاملة من ناحية ومصالح أمريكية ضيقة من ناحية ثانية. ليست السلطنة الأمريكية مستثناة، إذن، من ضغوطها المعيارية الخاصة (زورن 2007: 690 – 693).

مـــن الواضح أن البُعْـــدَ الاجتماعي ـ الثقافي للســـلطنة الأمريكية يتجاوز بُعْدَيه السياســـيين الصريحين المتمثلين في المرجعية والشرعية أشـــواطا. فالإنجازات التكنولوجية وعملية تقليـــص الزمان والمكان ما

لبثت أن جعلت أنموذج «طريقة الحياة الأمريكية»، بكل تجلياته، المثيرة للإعجاب لـدى البعض والباعثة على الذعر والهلـع عند آخرين، في متناول أعداد أكبر من البشر ومُتاحا في أمكنة أبعد. وسياسة الأبواب المفتوحة التي كانت طابعا مميزا للتوسـع الأمريكي في النصف الثاني من القرن العشـرين قـد نجحت في توفير الشـروط اللازمة لتمكين المجتمعات الأجنبية من اختراق مظاهر مختلفة من الحياة الاجتماعية والتجارب الثقافية الأمريكية على نحو غير رسـمي. وتجربة الروابط الاجتماعيـة مع نخب ما قبل الكولونيالية التي توفر الشـرط المسـبق لممارسة الإدارة الإمبريالية غير الرسمية الناجحة (ماكدونالد 2007) تبقى أقل أهمية من الانبهار المُغْري المباشـر من دون وساطة بالدوافع المنشـطة لصيغة ليبرالية من صيغ النظام الرأسمالي وثقافة مبادرات واعـدة بالتقدم الذاتي. ظلت أمريكا، بوصفهـا فكرة وبوصفها حلما، متمتعـة بوجه لا إقليمي، وجه حافز على الخيال السياسـي من ناحية وعلى الخوف في الوقت نفسـه. والشـعوران، كلاهما، الخيال الحالم والخـوف، كَبُرا مع تقلص الزمـان والمكان، فتعاظمـت أهمية أمريكا السياسية في السياسة الكوكبية.

هـذا التصور للسـلطنة مختلف عن ترحيب هنـري لوس (1941؛ هوغـان 1999) النبوئي الحصيف بالقرن الأمريكي في بداية انخراط الولايـات المتحدة في الحرب العالميـة الثانية. كان لوس قد تجمد عند مفهـوم توينبي لـ «الدولة الكونية» بوصفهـا المرحلة النهائية للحضارة، وأقـدم، بانعطافة هيغليـة مألوفة، على إلباس الولايـات المتحدة ثوب الدولة الكونية الجديدة للجنس البشري. وخلافا لتوينبي (وآيزنشتادت) اسـتخفَّ لوس بدور الدين؛ وقد أكد الحضـارة بصيغة المفرد (كوكس 2001: 108 - 109). جـاءت صيغتُـه شـبيهة بتلك التـي كانت لدى إمبرياليـي القرن التاسـع عشـر الأوروبيـين. غير أنهـا اختلفت عن التركيبـات الأوروبية مـن حيث الاهتمـام الذي أولتـه لجوانب القوة اللاإقليمية المتجذرة في مـا لدى الولايات المتحدة من أفكار، منتجات، وتكنولوجيـا. وكمـا يلاحظ روبرت كوكـس (2000: 219، هـ: 6) فإن

هــذا كان شــركا للمراقبين الأمريكيين. وبَعْدَ لــوس بعقدين من الزمن أَلَّــفَ المؤرخ الأمريكي وليم اتش ماكنيل (1963) كتابه الممدوح، المقروء، والمقتبس على نطاق واســع (صعود الغرب: تاريخ الجماعة الإنسانية). وعنــد انتهاء الحرب الباردة لاحظ ماكنيل (1990)، من موقف الانتقاد الذاتــي، أن عنوان الكتاب الأصلي والفرعــي كان تعبيرا عن إمبريالية فكريــة لاواعية وغير مبررة. أضفى العنوان على الدور المؤقت للولايات المتحدة نفوذا غير مناســب كليا في التاريخ الإنساني. ما كان صحيحا عن ماكنيل في ســتينيات القرن العشرين كان صحيحا في تواريخ أقرب عن آخرين أقدموا بوعي ومن دونه على تبني وجهة نظر مركزية غربية عاكفين على تمجيد سلطنة أمريكا أو شجبها (هوبسون 2004).

ليس هــذا التصنيف إلــى دول، كيانات سياســية، وإمبراطوريات تصنيفا فولاذيا جامدا. فاللاعبون كثيرا ما يشغلون فضاءات متداخلة. يصح الأمر على الولايات المتحدة التي هي دولة من ناحية وسلطنة من ناحية ثانية. وهو صحيح بالنســبة إلــى دول أوروبية دائبة على تحويل جزء من ســيادتها إلى الكيان السياســي الأوروبي الناشئ. غير أن من الممكن القول إنه صحيح أيضا بالنســبة إلى الصين التي ليســت، تبعا لما يقوله لوســيان باي (1990: 58)، مجرد دولــة - أمة (دولة قومية) أخــرى بل «حضارة تتظاهر بأنها دولة». يقول كسوكســين (2009) إن الصــين هي في غمرة عملية تحويل حضارة معينة إلى دولة - أمة، إلى دولة قومية.

زحمة النواميس

تكون المجمَّعات الحضارية مفتقرة إلى الحدود الواضحة، التماســك الداخلــي، التكامل المحكــم، المَرْكَــزة، والطابع الثابــت المعطوفة عليها أنموذجيــا في الخطــاب العام كما في صيغ هنتنغتون (هول وجاكســون 2007أ: 7 - 8). ليســت الحضــارات جامدة وتوافقية بل هي ديناميكية متحركة وموضوعات سجال على الصعيد السياسي. وإذا نظرنا إليها من منطلق حداثات تعددية (كما عند آيزنشتادت)، أو مناطق وجاهة مجسِّدة

لاختلافات فكرية (كما لدى كولنز)، أو سيرورات تعددية (كما عند إلياس)، فليس ثمة سوى خطوة صغيرة إضافية حتى نراها من منطلق نواميس تعددية أو زحمة نواميس. ليست الدول الحضارية حوامل موحَّدة لقيم متماسكة - ليبرالية علمانية (أمريكا)، قيم آسيوية (الصين واليابان)، أصولية دينية (الإسلام)، قيم التنوير (أوروبا)، أو تسامح سياسي مع جملة أديان، علمانيات، ليبراليات، ولاليبراليات مختلفة (الهند). فكل مجمع حضاري يبقى، بدلا من ذلك، مطبوعا بمعارك سياسية وحقائق سجالية، عاكسة لزحمة من الحداثات، لمناطق وجاهة متحولة، ولأعداد كبيرة من السيرورات الحضارية. يضاف إلى ذلك أن الزحمة والتعددية الواضحتين اليوم ظلتا دائبتين على طبع المجمَّعات الحضارية في الماضي (سنغهاس 1998: 24 – 67). وعلى الرغم من أن كلا منها سيعبر عن سيرورات مختلفة لسجالات حول قضايا متباينة، فإن جميع الحضارات تعيش تحت لافتة «الوحدة في التنوع».

جميع الدراسات الميدانية في هذا الكتاب تشير إلى أن تعددية الحضارات منعكسة في ذبذبة نواميسها المتعددة. ففي الفصل الثاني يقدم جيمس كورث شجرة نسب لعملية تحول الحضارات الكلاسيكية، المسيحية، والغربية إلى حضارة كوكبية معاصرة. أدى قيام أمريكا على قاعدة الأساس الديني المتجذر في الحركة البروتستنتية الإصلاحية (حركة الطُّهْريين الإنجليز والمشيخيين الإسكتلنديين) والتنوير البريطاني إلى إبعادها - إبعاد أمريكا - عن القارة الأوروبية وصولا إلى جعلها بديلا لحضارة غربية مالت شمسُها إلى الشحوب خلال القرن العشرين. قامت الطُّهرية الإصلاحية على نبذ التراتبية والطائفية وأعدت الساحة للعقيدة الأمريكية وحكم القانون (القاسي) - العقد والدستور بوصفهما مؤسستين محدِّدتين لرأسمالية السوق (الحرة) والديموقراطية الليبرالية. ثم ما لبثت العقيدة الأمريكية أن أصبحت، كما يجادل كورث، نواة الحضارة الغربية. وقد انطوت هذه العملية على حرب ثقافية (Kultur Kampf) بالغة الضراوة، على معارك إذابة المهاجرين الكاثوليك واليهود القادمين بأعداد متزايدة خلال عقود

القرن التاسع عشر في بوتقة الأمركة. وقد تطلب الوضع أن تبادر الولايات المتحدة إلى ملء فراغ القيادة الدولية الناجم عن انطفاء نجم أوروبا. كانت النتيجة دولة ـ أمة (دولة قومية) أمريكية موحدة وتحالف غربي متماسك، ما لبث أن انتصر في صراع كوكبي مع الفاشية والشيوعية في القرن العشرين. أخيرا، بدءا بستينيات القرن العشرين، ثمة عدد من التطورات المختلفة تضافرت لتحدث صداما هائلا داخل أمريكا أدى إلى إرساء الشروط اللازمة لانبثاق مجتمع متعدد الثقافات (مورو 2003). صارت النخب الفكرية والتجارية، نخب الأعمال، في ذلك المجتمع الجديد ترى مفهوم الحضارة الغربية مفهوما باليا، عتيقا، وقمعيا، وبادرت إلى استبداله بمفهوم حضارة كوكبية جديدة قائمة على تمجيد حقوق الإنسان الفردية والكونية الشاملة جنبا إلى جنب الأسواق الكوكبية. إنها حضارة بلا إله، كما يقول كورث، حضارة وثنية جديدة موروثة عما قبل العصر المحوري مثيرة للريبة في قلوب أعداد كبيرة من الأوروبيين وللمقاومة لدى المخلَّفات المتبقية من حضارات العصر المحوري الأخرى (الصينية، الهندية، والإسلامية).

يقوم تحليل إيمانويل آدلر في الفصل الثالث بإيراد مثال مشابه بالنسبة إلى أوروبا. وتحليل آدلر هذا يميل إلى الاندماج مع خطاب كورث عن انبثاق حضارة كوكبية جديدة؛ بيد أنه يختلف بحدة عن رؤية كورث لنجاح أمريكا المعاصرة في تجربة تحقيق انتصار تاريخي للتعددية الثقافية على النزعة العسكرية. يجادل آدلر قائلا إن الحداثة ظلت، على امتداد السنوات الأربعمائة الماضية، قابعة بين الممارسات التعميمية الشاملة للحضارة الأوروبية، بصيغة المفرد من جهة وأفكار قومية محددة من جهة ثانية. غير أن الحضارة الأوروبية باتت منذ منتصف القرن العشرين تعيش سيرورة متعرضة لقدر أساسي وعميق من التغيير. ومن الاستفزازي أن أوروبا المعاصرة هي، كما يجادل آدلر، الحضارة الوحيدة التي نجحت في إعادة اختراع ذاتها بوصفها الجماعة الأمنية ما بعد الحديثة الأولى. ليست أوروبا مجرد مثال واحد من زحمة حداثات آيزنشتادت. هي منتمية إلى ما بعد الحداثة. وأوروبا

المعيارية دائبة على تطوير ممارسات جديدة هادفة إلى الالتفاف على الحضارتين الأمريكية والإسلامية بمقاربتيهما التقليديتين القائمتين على قاعدة سياسة القوة. إذا كان ثمة أي صدام بين حضارات فإنه حاصل، في رأي آدلر، بين حضارة أوروبا المنتمية إلى ما بعد الحداثة من جهة وحضارة الحداثة من الجهة المقابلة. وعلى الرغم من أن آدلر يصر على أن «سلطة أوروبا المعيارية» جديدة وفريدة تاريخيا، فإن من المفيد تسليط الأضواء على حقيقة أن حضارة ما بعد الحداثة هذه متجذرة في ذات تربة ضبط النفس الذي عَدَّه إلياس شرطا مركزيا من شروط سيرورة التحضير والتحضر التي كانت قد قلبت أوروبا رأسا على عقب في ماضيها البعيد.

وكما يقول ديفيد كانغ في الفصل الرابع فإن المعاني المختلفة المعطوفة على الصين والطرق المتباينة التي جرى اتباعها في تطبيق الممارسات الرسمية للحضارة الصينية في الدول المجاورة تشكل أحد المنابع المهمة لزحمة النواميس الكثيرة في العالم المتمركز حول الصين. تمثل منبع آخر في السلسلة الطويلة من عمليات إعادة اختراع وإعادة تفسير وتأويل النزعة الكونفوشيوسية التي ظلت، بصيغها المتنوعة والمختلفة، دائبة على إقحام نفسها في صلب الأنماط الاجتماعية والثقافية في الدول المجاورة التي لم تبادر قط إلى التخلي الكامل عن أفكارها وممارساتها المحلية الأصيلة والبوذية.

ويرى ديفيد ليهني في الفصل الخامس أن المثقفين اليابانيين ظلوا متحلين بقدر غريب من اللامبالاة إزاء التحليلات الحضارية التي تشدد على أطروحة التعددية والتنافر الداخليين. بقوا، بدلا من ذلك، منحازين إلى مفهوم للثقافة يوحي بفرادة اليابان منظورا إليها بوصفها تركيبة متماسكة وموحدة. وخلافا لتحليل هنتنغتون (1996) العام، قوبلت كتابات آيزنشتادت (1996) وآرناسون (1997) التفصيلية عن الحضارة اليابانية بآذان صماء. يوحي الخطاب العام بوجود نوع من التوافق واسع النطاق حول كون هوية اليابان القومية — الوطنية مطبوعة بحداثتها السريعة المنخرطة في حضارة كوكبية

واحـدة مـن جهة وفرادتها غيـر القابلة للجدل فـي عالم حضارات جمعية، حضارات بصيغة الجمع من جهة ثانية. في السنوات الأخيرة تعرضـت جملة الروايات التاريخية التي تـروي قصة الهوية اليابانية للاسـتهلاك من قبل محافظين متوجسين من احتمال فقدان اليابان لموقعها المألوف في شـرق آسيا على الصعيدين الريادي والقيادي، مع مبادرة الصين إلى استئناف دورها بوصفها صاحبة الزعامة التقليدية للحضـارة الصينية. بيـد أن النزعة المحافظة ليسـت إلا واحدة من جملة المـدارس الفكرية الكثيرة في اليابان. كذلك يشـير ليهني إلى كتابات مهمة بأقلام قوميين مسـعورين، تقدميـين مناصرين للفكرة الآسيوية، ودعاة تعددية ثقافية يساريين.

تقول سـوزان رودولف في الفصل السـادس إن الهند مثال أنموذجي أصلي لنظـرة غير متجانسـة وتعددية إلى الحضـارة. كانت الحضارة الهندية الكلاسـيكية متمتعة بالقدرة على الانتشـار السـلمي. تكتشف رودولـف وجود أربعة بدائل للحضارة الهنديـة منذ نحو 1750: نوع من الاستشـراق المحب للهند الذي أطّره موظفو شركة الهند الشرقية والذي ظل سـائدا حتى أوائل القرن التاسع عشـر؛ نوع من النظرة الإنجليزية المعادية للهند التي نشـأت في الربع الأول من القرن التاسـع عشر، وقد عبّـر عنها نفعيون وموظفون إنجيليون تابعون لشـركة الهند الشـرقية؛ نـوع من البديل القومي الليبرالي الاسـتيعابي الذي صاغه هنود رفضوا جملة الصور الاستشـراقية الأوروبية عن الهند؛ وأخيرا، نوع من البديل الحضاري الهندوسي الإقصائي الساعي إلى استئصال منافسه العلماني، القومي. وتضيف رودولف انعطافـة مثيرة إلى فكرة كورث الختامية في الفصل الثاني ـ فكرة مقاومة حضارات العصر المحوري لأمريكا بوصفها بؤرة وثنية جديدة متجددة الشراسة في الشؤون العالمية. ثم تُنْهي فَصْلَها بحكايـة زعيم هندوسـي يبادر إلـى تبني لغة تعدديـة ثقافية مع نفض اليد من رؤية سـامويل هنتنغتـون (2004 أ، 2004 ب) لأمريكا مجتمع مستوطنين بروتسـتنت من البيض لا مجتمع مهاجرين متعدد الثقافات، متعدد الأديان.

وأخيرا، يقدم بروس لورنس في الفصل السابع فيضا من الشواهد والأدلــة على جملة النواميس والتقاليد الإســلامية الكثيرة. فهو يرى أن الخطــاب الحضاري ليس اختراعا غربيــا وليس تركيبا اجتماعيا محصورا في الغرب. فالأســاس النظــري المفهومي لتحليل الحضارة العالمية أرســاه أحد أعظم المفكرين الإسلاميين وهو ابن خلدون الذي حاول في القرن الخامس عشر أن يقضي (بمعنى الاضطلاع بوظيفة القضــاء والفتوى) بين المدارس الإســلامية المتنافــرة الكثيرة. تمثل العمود الفقري لرؤية ابن خلدون بإنكار قابلية اختزال الشرق والغرب إلى مجرد نقيضين ولم يكن الإســلام عــدوا لـ، أو غريبا عن، أي من الشــرق والغرب. بل كان، بدلا من ذلك، كما جادل مارشال هوجسون، وهو أحد كبار الباحثين الإســلاميين المرموقين، جسرا بينهما كما بين الأنظمة الاجتماعيــة القديمة ونظيرتها الحديثة. نشــأت الحضارة الإســلامية فــي الصحراء قبل الانبثــاق اللاحق لحضــارة مدينية - حضريــة. والمنبعان معا ما لبثا أن أصبحا أســاس حضارة الإســلام مترامية الأطراف بارتباطاتها الكثيرة مع حضارات أخرى. ومســتندا إلى هوجســون، يرى لورنس الإسلام شــبكة جغرافية - ثقافية واسعة مجسّــدة لحشــد من الانتماءات العابرة للأقاليم التي تشــبك العالم الأفريقي - الأوروبي - الآســيوي وتشــمل الإســلام عقيدة وشــعائر وشــريعة، ولكنهــا تتجاوز الولاء للإســلام. يرى لورنــس أن المحيط الهندي، أكثر من الشــرق الأوسط وشــمال أفريقيا، هو الذي أضفى على الإســلام ثوبه الخاص وجعله قوة ثقافية عابرة لآســيا. ويجادل لورنس قائلا إن عناصر فارســية كانت، تاريخيا، أكثر حسما من أي عناصــر تركية أو عربيــة، على صعيد تطوير حضارة إســلامية في آسيا الجنوبية. وقد تركزت العناصر الفارسية في آسيا الجنوبية على مبدأي التراتب الهرمي والإذعان الموروثين من علاقات القرابة المورثة عما قبل الحداثة. نجحت اللغة وثقافة البلاط الرائعة الفارسيتان في إيجاد وتوســيع دائرة نخبة ثقافية متحالفة مع القيم الفارســية حتى حين لم تكن مؤيدة للمبادئ الإسلامية.

وعلى الرغم من تشاركها في تعدديتها الداخلية، فإن هذه التشكيلات الحضارية تتباين من حيث درجة الاستيعاب والإقصاء لديها. في اليابان وأوروبا يسعى اللاعبون إلى التميز الواضح عن «آخرين» مشبوهين أو مثيرين للخوف. وفي التشكيلتين كلتيهما ثمة ائتلافات وحركات سياسية عاكسة لتصورات جوهرية عن ذات جماعية في اليابان وروح خلاصية كونية شاملة مشحونة بتقاليد نزعة مركزية أوروبية مقيمة (ديلانتي 1995 : 12). وعلى الرغم من وجود تقاليد نزعة قومية ـ عرقية وأنماط تفكير عنصري قوية، فإن التقاليد البوذية مفرطة الغنى بالألوان زودت اللاعبين السياسيين الآسيويين بوفرة من المواد الثقافية اللازمة لاستيعاب الآخرين، وإن لم يكن بطرق سلمية دائما. ومنذ بداية الجمهورية الأمريكية، ثمة تيار عنصري قوي ما لبث أن أدى إلى نوع من التميز الواضح والصريح للمستوطنين والمهاجرين عن الهنود (الحمر) الأمريكيين الأصليين والأمريكيين الأفارقة والآسيويين المستوردين. وفيما بعد، في منتصف القرن العشرين، اختبرت الولايات المتحدة، بقدر أكبر أو أقل من النجاح، عملية استيعاب كتل سكانية مهمشة وابتكار أعداد أكبر من الهويات المركَّبة. وفي الهند المعاصرة ثمة ميول استيعابية لدى الوطنيين العلمانيين من ناحية ونزعات إقصائية لدى القوميين الهندوس من الناحية المقابلة. أخيرا، يعرض الإسلام أيضا، بوصفه حضارة كوكبية حقا، اختلافات كبيرة بين ممارسات سياسية إقصائية من جهة واستيعابية حاضنة من جهة ثانية. يبقى الإسلام في جنوب ـ شرق آسيا، مثلا، مفتقرا إلى ذلك النوع من الأيديولوجية المهيمنة، الدينية أو غير الدينية، المميزة لكل من الصين والهند. وبوصفه حضارة جاسرة، أقرب إلى مقولة شبه الأطراف في تحليل فالرشتاين للنظام العالمي، كان الإسلام، كما يقول بروس لورنس في الفصل السابع، دائم الاهتمام بـ/ والاستيعاب للتمايز والخصوصيات المحليين.

زحمة السيرورات

ليســت الحضارة حالة بل ســيرورة. وأولئك الذين يرون أنفســهم متحضريــن كانوا، في أزمان غابرة، غير متحضرين ويبقون على الدوام عرضــة لخطر العــودة إلى عدم التحضــر في المســتقبل. يتميز عالم الحضارات الكثيرة اليوم بممارسات أشار إليها شلدون بولوك (2006: 10 - 11)، لــدى كتابته عــن حقبة ما قبل الحداثــة، بوصفها عمليات «مثاقفة كوزموبوليتية». فالمجمَّعات الحضارية لا تتجلى بوصفها «هويات مســتقرة متفاعلة بطرق مألوفة... بمقــدار ما تتجلى بوصفها خزانات ممارســات دائمة التغير». وما هذه الممارسات في جملتها إلا سيرورات حضارية (كافوليس 1982) مثل ســيرورات الأَمْرَكة، الأَوْرَبة، الصيننة، اليبننة، الهنددة (إذا جاز مثل هذا الاشتقاق)، والأسلمة [14]. وهي دائبة على إنتاج وإعادة إنتاج سلسلة من الحدود السلوكية والرمزية. ونجدها أكثر تجذُّرا إقليميا وأقوى ارتباطا بســلطة سياســية محددة (كما في مثال اليبننة [نسبة إلى اليابان]) أو أقل تجذرا إقليميا وأضعف ارتباطا بسلطة سياسية معينة (كما في مثال الأسلمة).

تبقى ســيرورة التحضيــر أو التحضر (بصيغة المفــرد) التي حللها إلياس محليا ذات صلــة وثيقة، في تجلياتها الكوكبية والدولية، بتحليل ماكــس [33] فيبر لعملية «عقلنة» العالم. وفــي تناغم كامل مع مفهوم آيزنشتادت لحضارة حداثة واحدة وارثة لحضارات العصر المحوري، أشار نيلز بيترســون (2005) إلى الدور المركزي لفكرة الأسواق الاقتصادية الفاعلة في الرســالة الحضارية لإمبريالية القرن التاسع عشر. وتحت عنــوان المعيــار الكوكبي لحضارة الســوق، يقوم برت بــاودن وليونارد سيبروك (2006) بتوسيع نطاق التحليل ليشمل تجليها المعاصر. وعلى الرغم مــن أن لغة اليوم الاصطلاحية تختلف عــن نظيرتها في القرن التاسع عشــر، فإن عبارة «الإدارة الصالحة» توحي بالكثير من الأشياء التــي كانت اللغة الحضارية القديمة تغطيها ذات يوم. فالترميز ونشــر معايير السلوك الاقتصادي الصائب كانا وثيقي الارتباط بأداء الأسواق المنظــور إليهــا الآن، وآنذاك، علــى أنها أدوات مســاعدة على إضفاء

الصفة السلمية على العلاقات الدولية. وعلى الصعيد السياسي فإن موضوعَيّ حقوق الإنسان والديموقراطية يكملان حزم تخطيطية معزّزة للعولمة الاقتصادية الليبرالية الجديدة، التي تُعَدُّ مناسبة للقرن الواحد والعشرين كما كانت عملية الاضطلاع بحمل عبء الإنسان الأبيض في القرن التاسع عشر.

وبوصفها تجسيدات لزحمة حداثات ومناطق وجاهة مختلفة ليست السيرورات الحضارية (بصيغة الجمع) تكاملية فقط، كما يرى عدد من منظِّري العولمة المعاصرين البارزين، بل هي ممايزة أيضا (آرناسون 2004: 104 - 105). وبالفعل فإن معيار الموروث الحضاري يمكن العثور عليه في رأيين معاصرين عن الحداثة والحقوق (باودن 2004 ب: 59 - 65). كثيرا ما يؤدي الإصرار على نوع من الاندماج في أحد «معايير الحداثة» إلى استثارة معارضة قوية. ففي عالم زاخر بمفاهيم متنافسة عن حقوق الإنسان، ثمة، مثلا، حوار جار على قدم وساق حول الأهمية النسبية للحقوق المدنية والسياسية بالمقارنة مع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

نستطيع تتبع الاشتباكات والارتباطات العابرة للحدود الحضارية واللقاءات الحضارية البينية في سلسلة متنوعة من الممارسات المختلفة. ففي علاقاتها الداخلية والخارجية تكون الحضارات مطبوعة بالسجال والاختلافات. ويتمخض الصراع عن سيرورات وحصائل متباينة. وإحدى هذه الحصائل، حصيلة الإمبريالية الثقافية، تتولى وصف الفَرْض الأحادي لمبادئ وممارسات حداثة أو منطقة وجاهة واحدة على جملة المبادئ والممارسات المحلية التي تحاول إزاحتها أو تدميرها. حصيلة ثانية تصف مبادرة اللاعبين المحليين إلى تبني شكل دون مضمون المنتجات والممارسات الثقافية المستوردة جملة (أوتمازغين 2007: 8 - 9). أخيرا، ثمة حصيلة ثالثة تقوم بوصف عالم قائم على التهجين، عالم يتم فيه تغيير المبادئ والممارسات المحلية انتقائيا عن طريق الاستحواذ على ممارسات مستوردة وصولا إلى إعادة صوغ السيرورات الحضارية.

وأي تركيز على مثل هذه السـيرورات يؤدي إلى تحويل انتباهنا عن اللاعبين المتماسـكين ذوي المواصفات القابلة للتمييز نحو الأنساق أو السـياقات التي تؤوي مثل هؤلاء اللاعبين. من المعروف أن الممارسـة العمليـة البشـرية هي التـي تنتج السـيرورات الحضاريـة، ترعاها، وتغيِّرها. ونظرية الأنظمة العالمية ومدرسة الحوليات تبنتا هذا المنظور وراحتـا تركزان على المبادلات المادية. ثمـة تحليل إجرائي للحضارات يفعل الشـيء نفسـه بالنسـبة إلى المادة الثقافية - المعلومات، الأفكار، القيم، المبـادئ والهويات. يتولى التحليل إلقـاء الضوء على التوازنات المتغيرة للممارسـات في جملة المجتمعات الحضاريـة المختلفة وبينها (آدلر وكروفورد 2006: 7؛ جاكسون 2006: 9 - 12).

ففـي الفصـل الثالث يقدم آدلر مناقشـة غنية لممارسـات أوروبا المعاصـرة التي تؤكد قوتهـا المعيارية المتطورة. تقوم أوروبا باسـتنفار أدوات التخطيط في مسـعى مـدروس لتحقيق عمليـة اندماج لجملة المبادئ التي تحسِّن الأحوال الداخلية وتعزز الاستقرار الإقليمي. تحاول أوروبا، ولاسـيما في سيرورة التوسيع، أن توسـع دائرة الأسرة الأمنية التي أصبحتها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ثمة نظام تحكم جديد، نظام منطقة شـنغن، يوفر مثالا واضحا. لم تعد الحدود الأوروبية بؤر صدامات، كما كان من شـأن هنتنغتون أن يتصورها، بل صارت أسواقا للتبادل. يبقى السـؤال الكبير والمعلق متمثلا فيما إذا كانت الممارسات الأوروبيـة القائمة على جعـل الحدود مكافئة قادرة، في شـبه جزيرة البلقـان، على تعديل خـط الصدع ومعالجة علاقة تركيا الملتبسـة مع أوروبـا. وبعد عقد من الانخراط السياسـي، يبدو أن سـجل إنجازات أوروبا متفائل بحذر بالنسـبة إلى البلقان، في حين أنه يبقى متشـائما حيال مسألة ضم تركيا إلى الاتحاد. فالمواجهات الحضارية مع الأقليات المسلمة في المدن تلقي الضوء على تكشف معالم سياسة محلية تحولية محتملة تدفع المراقبين السياسـيين إلى اعتماد تقويمات متفائلة بحذر من جهة ومتشـائمة بتوجس من جهة ثانية. هذه الأمثلة تعرض مشهدا مزركشـا لحزمـة متنوعة من الممارسـات التي لا تذعن ببسـاطة لأي

تلخيص سـهل مثل «صدام» الحضارات. وثمة ممارسات إضفاء الصفة المؤسسـية على بناء الأقاليم - في أمثلة «الشـراكة اليورو - متوسطية» (الإي ام بي)، «عملية برشلونه»، «خطة الجوار الأوروبي» (الإي ان بي)، و«الوحدة المتوسطية» – تستهدف أيضا تحقيق اندماج الحضارات (آدلر وكروفورد 2006). ليسـت القضية البارزة هي مسـألة نجاح أو إخفاق هذه المبادرات؛ فأكثريتها لم تحقق، في أفضل الأحوال، سـوى إنجازات متواضعـة. لعل القضية هـي حقيقة أن الاتحـاد الأوروبي دائب على تصدير ممارسـات وعادات سياسية أثارت توقعات يمكن التعويل عليها بحصول تغيير سـلمي (ميتزن 2006). يفسـر هذا قـوة التزام أوروبا بحقوق الإنسان واستحضارها الدائم لهذه الحقوق المثبتة بأحرف كبيرة في سـائر المعاهدات الأوروبية والدولية المختلفـة، إلى جانب التزامها بمبـادئ الحقوق الاجتماعية والتضامن المكرسـة في مواثيق تأسـيس دولة الرخـاء الأوروبية. مـن الواضح أن الدعم القـوي لمعاهدة كيوتو ومعايير الإشـعاع الملزمة قانونيا، لمحكمة الجنايات الدولية (الأي سـي سـي) والمواطنة الأوروبية ما بعد القومية المتجذرة في الحقوق بدلا من المفاهيم الجوهرية للاتصاف بالصفة الشعبية، أمور تؤكد مكانة أوروبا بوصفهـا قوة معيارية سـاعية إلى تعديل علاقاتها مـع أطراف فاعلة أخرى في السياسة الدولية.

مناقشـة ديفيد كانغ لموضوع الصيننة (إضفـاء الصفة الصينية) في الفصل الرابع يقدم كنزا من الأمثلة التاريخية عن الممارسـات الحضارية الصينيـة. فخلافا لأوروبـا لم تكن الصين كثيفة الانخـراط في تصدير ممارساتها إلى البلدان المجاورة لخلق بيئة إقليمية مستقرة ومسالمة. بدلا مـن ذلك، اختارت كل من كوريا وفيتنام واليابان تقليد ممارسـات الدولة الصينية لأنها كانت تشـكل أدوات فعالة لممارسة التحكم الداخلي وإدارة العلاقات الخارجية، ولاسيما مع الصين. جرى تفصيل مؤسسات الأجهزة البيروقراطية وفقا للأنموذج الصينـي بما في ذلك التقويم (الروزنامة)، نظام الكتابة، النظام التعليمي، وامتحانات الخدمة المدنية التي كانت تركز على الفلسفة الكونفوشيوسـية والثقافة الصينية. كانت كوريا هي الأكثر

تعرضا مباشرا للتأثيرات الصينية. غير أن الصين لم تسيطر على كوريا. بدلا من ذلك، اختار كونفوشيوسيو كوريا الجدد فرض الإيديولوجيا والممارسات الصينية على بلدهم. أما في مثال فيتنام فلم يكن تقليد الممارسات الصينية إلا محاولة لتجنب الاحتلال الصيني وإظهار مستوى أعلى من التحضر عبر اعتناق الكونفوشيوسية ذاتيا. كانت التأثيرات الصينية في اليابان، رغم حضورها الدائم، أقل قوة من نظيراتها في كوريا وفيتنام. إلا أن اليابان قامت، هي الأخرى، باستيراد مؤسسات ومبادئ وممارسات عائدة إلى سلالة تانغ (الصينية)، كما بقيت الصين أنموذجا مرموقا إلى حد كبير بالنسبة إلى (أمراء) الشوغون (العسكريين) في يابان توكوغاوا.

تتمتع الحضارات بآلية داخلية من شأنها أن تتخذ أشكالا مختلفة كثيرة. توخيا للوضوح، ومن دون ادعاء تقديم قائمة كاملة، تقترح فصول هذا الكتاب الآليات الأربع التالية: الانتشار الصامت، التقليد الاجتماعي، تأكيد الذات، والتصدير العلني المكشوف. في الفصلين السادس والسابع تقدم رودولف ولورنس على التوالي تحليلين مثيرين ومراوغين للآلية الأولى. فمع اضطلاع المحيط الهندي بدور طاولة مستديرة انتشرت الهند الكلاسيكية ومعها الإسلام في جنوب وجنوب شرق آسيا إضافة إلى الشرق الأوسط بصمت عبر مسافات شاسعة متغلبة على سائر أشكال المقاومة. وقد أبدى الإسلام قدرة هائلة على التكرر عبر المسكونة الأفرو - أوراسية، مع توظيف اللغة الفارسية والديانة الإسلامية وسيلتين بالغتي الأهمية. ثانيا، يبين كانغ في الفصل الرابع أن من شأن التحلي بالذرائعية وضبط النفس أن يوفر تشجيعا لعملية تقليد ممارسات فعالة أداتية ومثيرة للإعجاب من حيث الجوهر. تلك هي الطريقة التي اعتمدتها عملية الصيننة. تاريخيا، ظلت السلالات الحاكمة الصينية مفتقرة إلى الحماسة الدعوية والتبشيرية كلها على صعيد تصدير ممارساتها المميزة. ثالثا، يقوم بحث ليهني في الفصل الخامس بتسليط الضوء على لاعبين حضاريين متمتعين بمخزونات قوة ناعمة كانوا ذوي أهمية في المساعدة على اجتراح هوية محددة كما في توفير خارطة طريق لممارسة صيغة

محددة من صيغ القوة الحضارية. رابعا وأخيرا، يقوم كل من كورث وآدلر في الفصلين الثاني والثالث على التوالي ببيان الانتشار والتوسع من خلال وسائل عسكرية ومعيارية كثيرا ما تتخذ شكل التصدير العلني المكشوف لسلسلة مؤسسات وممارسات. ومثل هذا التصدير يمكن تعقبه من خلال أمزجة واستطرادات تساهم، عن طريق القسر، الإقناع، أو الاثنين معا، في تشكيل السيرورات الدولية لعمليات إبرام الصفقات وعقد الائتلافات (ديتلهوف 2009؛ كريس وجاكسون 2007).

ربما كانت الآليات التوسعية الكامنة في عمق التشكيلات الحضارية المختلفة مرتبطة بدرجة التماسك الداخلي للجماعة. وبين الأمثلة المعاصرة المشمولة في هذا الكتاب قد تكون الحضارة اليابانية هي الأكثر تماسكا، الأمر الذي يقدم تفسيرا مقنعا لتمددها المحدود من ناحية ولانبهار اليابانيين بالقوة الناعمة من ناحية ثانية كما يقول ليهني في الفصل الخامس. كذلك من الوارد بقوة أن تكون القوة الطاغية لصينيي الهان في الصين ومبادرة المثقفين والسياسيين الأخيرة إلى اكتشاف القوة الناعمة مشيرتين إلى محدودية مشابهة. وخَيِّرا كان الأمر أم شرّا نرى أن لكل من الحضارتين الإسلامية والأمريكية أهميتها الكوكبية. باختلافاتهما الداخلية وتمتعهما بالتعددية القيمية تعالجان وتقاربان الهموم التي تخص أنواعا مختلفة كثيرة من الجماعات في طول العالم وعرضه. ويبين جيمس كورث في الفصل الثاني مدى قيام الهجرة، منذ أواسط ستينيات القرن العشرين، بتغيير أمريكا. وليس انتخاب باراك أوباما في 2008 إلا دليلا على انتهاء أمريكا التي كانت قد دأبت، بلا هوادة، على أمركة المهاجرين قبل ستينيات القرن العشرين. وعملية بناء صرح مجتمع جديد متعدد الثقافات لا تكتفي بتغيير الدولة الأمريكية، بل وتقوم أيضا، كما يطيب لي أن أزعم، بتعزيز جاذبية الحضارة الأمريكية على المستوى الكوكبي، بما يؤدي إلى مضاعفة قوة السلطنة الأمريكية.

تبقى سيرورات الارتباط والانخراط الحضارية، كما تبين هذه المناقشة لتصدير الممارسات وتقليدها، مفتوحة، غير محددة. غير أن قائمة الخيارات ومخزونات أرصدة الفعل السياسي لأولئك الذين يتعاملون معها

ليســت كذلك. لابد من جمع الطرفين فــي عالم مفهومي واحد مع حزمة متماســكة من الملاحظات التجريبية، كما يؤكد باتريك جاكسون، وهو على صواب، في الفصل الختامي الثامن لهذا الكتاب، حيث يناقش رؤية الملامح الحضارية كما يجري التعبير عنها من خلال ممارســات المشاركين وآرائهم فــي إطار حضارة معينــة بدلا من مقولات يفرضهــا باحثون من الخارج. لعــل إحدى المهام المســتقبلية التي تنتظر الإنجاز هــي عملية دمج تحليل القضيتين في إطار موحد: قضية الغوص في عمق ســيرورات غير محددة لارتباطــات عابرة للحــدود الحضارية وللقاءات حضاريــة بينية من جهة وقضيــة المعاينة الدقيقة لأرصدة الأفعال الفردية والممارســات الجماعية المحدودة والمقيدة من جهة ثانية.

خلاصة

إن التعدديــة والكثرة هما المفهومان اللذان يشــكلان الإحاطة المثلى للسياســة الحضارية المعاصرة. فالحضارات ليســت ما يكثر الظن أنها هي - حشود قيم متماسكة داخليا. فهي لا تكتسب مثل هذا التماسك إلا عندما تترسخ استطراديا بوصفها تركيبات أولية ذات قدرة مزاجية. وفي ارتباطاتها العابرة للحدود الحضاريــة ولقاءاتها الحضارية البينية تكون الحضارة مطبوعة، كما يقول آيزنشــتادت، بحشــد من الحداثات. وفي إطار المجمعات الحضارية، تشــير التعددية إلى التمايز والصراع اللذين يشكلان، كما يبين كولنز، عنصرين مهمين من عناصر جاذبية الحضارة. وكما يذكرنا إلياس فإن الســيرورات بين الحضارة تخلق شروطا للتمايز تتدرج على السُّــلَّم الكامل من السِّــلْم إلى الحرب. وقائمة دون بوتشــالا (2003: 134 - 142). التاريخيــة للمجابهــات الحضاريــة توحي بأن الصدامات نادرة.

لا يعنــي ذلــك إنكار التاريــخ الحافل بــدول، كيانات سياســية، أو إمبراطوريــات، ذوات حضارات ناضجة ومقتنعة بتفوقها الأصلي، آثرت الانغلاق على نفســها والانعزال بعضها عن البعض. لدى لقائها لاعبين آخرين من حضارة ناضجة أخرى ربما حاولت الاستعمار، وأخفقت على

المدى الطويل؛ ربما حاولت الانعزال، وأخفقت على المدى الطويل؛ أو ربما اختارت إبادة الجنس البشري. على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين، ظلت عملية التحديث دائبة على تفريخ مثل هذه المباراة الحضارية العنيفة. ففي قلب أوروبا، مثلا، تمخض النصف الأول الكارثي للقرن العشرين عن حربين عالميتين والمحرقة. وخارج أوروبا بقيت عملية التحديث عاكفة على رعاية الحركة الإمبريالية والاضطهاد الاستعماري الكولونيالي على نطاق كوكبي.

غير أن العلاقات داخل الحضارات وبينها متجذرة، أنموذجيا، في تربة مسكونة أوسع إحاطة، في تربة عالم اليوم الكوكبي. معظم اللقاءات الحضارية سلمية ومتميزة بسيرورات اقتباس ثقافي. يقول دونالد بوتشالا (2003: 138 - 139) إن حضارة الحداثة الكوكبية دائمة الحضور الطاغي في العاصمة (المتروبول) لا في الأعماق الخلفية للحضارات المختلفة. لعل نيويورك، بكين، هونغ كونغ، طوكيو، باريس، ونيروبي هي «دوارق تقطير» السيرورات الحضارية التي حلَّلها إلياس في إطار السياق التاريخي المحدد لأوروبا. وهي الآن جارية على قدم وساق على نطاق كوكبي تحت عناوين الأمركة، الأَوْربة، الصيننة، اليبننة، الهنددة، والأسلمة. وهذه السيرورات لا تصبح أحادية الاتجاه إلا عندما تكون التشكيلات الحضارية شديدة عدم التناظر. فالفروق بين ملامح المجتمعات الحديثة جدا ونظيرتها الأقل حداثة تكون أنموذجيا أكبر مما هي بين ملامح مجتمعات في مراحل متشابهة من التطور في حضارات مختلفة. وخلافا لما يراه هنتنغتون، فإن الصدام يحصل، إذا ما حصل فعلا، داخل الحضارات لا بينها (سنغهاس 1998: 6).

من الوارد بقوة أن نكون متوجهين، مستقبلا، نحو صدام وعنف محتمل من نوعية أخرى. من شأن الأمر أن ينطوي على حضارة توينبي مكتوبة بالأحرف الكبيرة - حضارة توينبي بصيغة المفرد. فالبشرية بأسرها مع عدد كبير من الأجناس والمنظومات البيئية الأخرى التي تتقاسم كوكب الأرض تواجه سلسلة متنوعة من الأخطار التي تهدد القابلية المادية لدوام حياة الحضارة. وبهذه الصيغة تكون جوهرية الهوية

الحضاريــة ماديــة، فيزيائية أكثر منها أولية، اســتطرادية، أو مزاجية. من شــأنها أن تحفز حركات اجتماعية وسياســية جــراء وحدة المصير الحضاري المشــترك على التوجه، بقدر من التماثل، نحو وحدات مصير قومية أبكر. إلا أن سياســة (العلم، الحركة الاجتماعية، التعليم، والكثير من الميادين الأخرى) ســتبقى، حتى في هذه الصيغة لنوعية مختلفة من الصــدام الحضاري، مركزية. ما يظل معلقا ومفتوحا هو ســؤال ما إذا كانت الحضارات الجمعيــة والتعددية منطوية على ما يكفي من الطاقة التجديدية والقدرات المعرفية والعلمية المطلوبة لاجتراح اســتراتيجيات مواكبة ناجحة للدفاع عن الحضارة.

تتركز الفصول (2 – 7). التالية على ستة مجتمعات حضارية: أمريكا، أوروبا، الصين، اليابان، الهند، والإســلام. هي فصول توضيحية، ليســت شــاملة مســتنفذة، ولا تقدم أي وجهة نظر محددة. توفر، بدلا من ذلك، أدلــة أولية تفيد في اجتراح مقاربة تؤكد الكثرة والتعددية وتتقدم انتقائيا عبر استكشــاف جملــة مقاربات مزاجية، اســتطرادية، وأولية. ثم يختم باتريك جاكســون الكتاب في الفصل الثامــن بتحليل نظري النزعة يلملم بعض خيوط هذا الفصل (الأول).

ســيعترض البعض على كون الحضارات المبحوثة في هذا الكتاب، جميعــا، أجزاء عالم كوكبي واحد. صحيــح، بالتأكيد، أن الحضارات الســت متجذرة في حضارة حداثيــة واحدة. غير أن هــذا لا يعفينا من فهم الحضارات الجمعية والتعددية بوصفها عوامل تشــكيل لكثرة مــن الحداثات. آخرون قــد يعترضون قائلين إن أمريــكا وأوروبا من جهــة، والصــين واليابان (وحتــى الهند ربما) من جهة ثانية، ليســت فــي الحقيقة حضــارات متمايزة. لعل من الضــروري، بدلا من ذلك، جمعها، كما تفعل اللغة الشــائعة أكثر الأحيــان، في مقولتي «الغرب» و«الشــرق» الأوسع. غير أن مثل هذا التمييز الثنائي يبقى، كما يجادل هذا الكتاب، مضلِّلا، لدى تطبيقه، تحديدا، على الإسلام، وبقدر أكبر من التعميم، على تحليل حشــد من اللاعبين، النواميس، والسيرورات التي تميز الحضارات.

البيت الأول من قصيدة روديارد كبلنغ (1899) «موّال الشرق والغرب» يؤكـد أن الاثنين لـن يلتقيا أبدا. هذا الكتاب يعـارض ذلك. فالحضارات شـديدة التشـابه لا في تماسـكها وانعزالها الثقافيين أو في نزوعها إلى الصـدام، بل فـي اختلافاتها الكثيـرة، في تعدديتها وفـي جملة لقاءاتها وارتباطاتهـا. علينـا أن نقـاوم إغراء التبسـيط المفـرط، بالتركيز على الصدامات، اللقـاءات، أو الارتباطات وحدها. يجب علينا، بدلا من ذلك، أن نكون مسـتعدين للاعتـراف بإمكانية تزامن حدوث هـذه الحصائل، والمبادرة، مسـتقبلا، إلى الانخراط في التحليـل التجريبي الذي يتيح لنا فرصـة التمييز بين الشـروط المفضية إلى واحـدة أو أكثر من جملة هذه الحصائل. فاللقاءات والارتباطات لا تلبث أن تتمخض عما قد أطلق عليه كوامه أنتوني آبياه (2006: 101) اسـم «أمميـة (كوزموبوليتية) ملوثة». إن هـذا المفهوم رائـع، حقاً، في التقاطه لزحمة تحايـث التماثل والتباين التي يسلط التحليل الحضاري الضوء عليها بوصفها السمة المحدِّدة لعالم حضارات جمعية وتعددية.



2

الولايات المتحدة بوصفها قائدا حضاريا

جيمس كورث

«بعد نحو ثلاثين سنة من انتهاء الأعوام الثلاثين المجيدة، نستطيع أن نرى أن الحقبة الأمريكية للحضارة الغربية لم تكن في الحقيقة إلا صيفا هنديا بالنسبة إلى تلك الحضارة»

كورث

خلال جزء كبير من القرن العشرين، ادعت الولايات المتحدة قيادة الحضارة الغربية والدفاع عنها. ولاحقا، في أوقات أقرب، راحت تزعم أنها زعيمة العولمة، أو حضارة كوكبية جديدة، والمدافعة عنها. يناقش هذا الفصل جملة التصورات الأمريكية لهاتين الحضارتين المتعاقبتين ولدور الولايات المتحدة فيهما. وعند القيام بهذه المهمة، ستتم معاينة أنواع مختلفة من الحضارات، لاسيما بين ما أطلق عليها شموئيل آيزنشتادت وآخرون اسم حضارات «عصر محوري» من جهة وحضارات «حديثة» من الجهة المقابلة. سيكون التركيز الاستثنائي

على: (1) التطور والتحول المتعاقبين لجملة الحضارات الكلاسيكية، والمسيحية، والغربية، والكوكبية المعاصرة. (2) صعود الولايات المتحدة إلى عرش دور الدولة القيادية لحضارتي العصر الحديث، والحضارة الغربية أولا، والحضارة الكوكبية الآن.

سنتناول بالنقاش التصور المميز للحضارة الغربية الذي تطور في إطار الولايات المتحدة، وهو تصور مقتبس من الديانة الأمريكية الأصلية، البروتستانتية الإصلاحية، ووريثتها العلمانية: العقيدة الأمريكية. بعد الحرب العالمية الثانية وتحت هيمنة الولايات المتحدة، حل هذا التصور محل تصورات أوروبية سابقة، كانت قد تعرضت لنوع من الانحطاط والسقوط. وبدوره، ما لبث هذا التصور الأمريكي نفسه أن عاش، منذ ستينيات القرن العشرين، انحطاطه وسقوطه الخاصين في كل من أوروبا وداخل الولايات المتحدة بالذات، مع تعرض التصور الأمريكي لإعادة الاختراع - بوصفه عولمة وحضارة كوكبية هذه المرة - في غمرة صراع حضاري كبير داخل أمريكا نفسها. تمخض التصور الناتج لحضارة كوكبية عن جعل أمريكا الخصم والهدف الرئيسيين لأرصدة حضارات العصر المحوري القديمة وتركاتها. وهذه الأرصدة والتركات تشمل الصين، والهند، وإيران والإسلام الشيعي، والإسلام السني مع شبكاتها العابرة للحدود القومية - الوطنية.

مقدمة ونظرة عامة

كثيرا ما كانت التفسيرات التقليدية للحضارة الغربية تصفها بأنها ذات منابع ثلاثة: الثقافة الكلاسيكية، والديانة المسيحية، والتنوير الحديث (كورث 2003). وتصور الولايات المتحدة وتحديدها للحضارة الغربية جاء مستندا إلى هذه المنابع، بيد أن الطبعة الأمريكية للمسيحية كانت طبعة مفرطة في بروتستانتيتها، وطبعة بروتستانتية إصلاحية (كالفنية) خصوصا أكثر منها كاثوليكية. كما أن طبعتها عن التنوير كانت شبيهة جدا بطبعة بريطانية أو أنجلو - أمريكية أكثر منها فرنسية أو أوروبية (قارية).

ثم، بعد فترة كانت فيها القوة القائدة للحضارة الغربية، أقدمت الولايات المتحدة، عبر سيرورة معقدة سنناقشها، على التخلي عن هذا

الدور وأصبحت بدلا من ذلك القوة القيادية لحضارة خلف، كانت حضارة كوكبية، ومشتملة على مناطق من خارج أي تعريف سابق للغرب. حقا، باتت الحضارة الكوكبية الآن تبدو حاضنة لحضارات أقدم كثيرة إضافة إلى الحضارة الغربية، أو شاملة - على الأقل - جملة نخب الأعمال في هذه الحضارات. غير أن تصور الولايات المتحدة ظل، إلى حد كبير، مستمدا من جذريه البروتستانتي الإصلاحي والتنويري البريطاني الأصليين.

أحيانا يلوذ المفسرون الاجتماعيون بالتمييز بين الملامح المزاجية من جهة والاستطرادية من جهة أخرى لهذا المجتمع أو ذاك. تشير الأولى، بقدر أكثر أو أقل من الوضوح، إلى جملة مؤسسات المجتمع، وسيروراته، وممارساته، والأخرى إلى أيديولوجياته العامة، وخطابه، ولغته البلاغية.

جاءت المفاهيم الأمريكية لمعنى الحضارة الغربية متطابقة فعلا مع عدد كبير من المؤسسات، والسيرورات، والممارسات الفعلية في أقاليم مختلفة - أي مع ملامح هذه الأقاليم المزاجية - بيد أن التطابق بين المفاهيم الأمريكية والوقائع الفعلية كان دون الكمال فيما يخص بلدان أوروبا الغربية ذات التراث الكاثوليكي من ناحية والتراث التنويري الأوروبي (القاري) من ناحية أخرى. بل كان حتى أقل كمالا بالنسبة إلى أمريكا اللاتينية، واليابان، بالتأكيد.

غير أن النخب الأمريكية نجحت، برغم ذلك، في تطوير مفاهيمها الخاصة عما كانت الحضارة الغربية تعنيه إلى حزمة متقنة من الأيديولوجيا، والخطاب، والبلاغة، أي من الملامح الاستطرادية. وهكذا فإن الفجوة بين الأيديولوجيا الأمريكية والوقائع الإقليمية، بين الاستطرادي والمزاجي، اتسعت مع ابتعاد الأيديولوجيا أكثر فأكثر عن النواة البروتستانتية الإصلاحية والتنويرية البريطانية وتوغلها في بلدان ذات تقاليد كاثوليكية وتنويرية أوروبية (قارية).

حين كانت الولايات المتحدة القوة العسكرية الأكثر جبروتا بما لا يقاس والقوة الاقتصادية الأكبر، كانت أيديولوجيتها القائمة على أساس الحضارة الغربية مقبولة، إلى هذا الحد أو ذاك، لدى البلدان المختلفة في إطار الغرب. بيد أن أي تدهور لتلك القوة كان من شأنه بالضرورة أن يفضي

إلى تغييرات في ذلك القبول. بالمثل، حين كانت النخب الأمريكية مؤلفة بأكثريتها الساحقة من أناس ذوي جذور وتقاليد بروتستانتية وبريطانية (أي من البروتستانت الأنجلو - ساكسونيين البيض، أو الواصبز)(*)، ظلت أيديولوجيتها القائمة على أساس الحضارة الغربية مقبولة إلى هذا الحد أو ذاك لدى الجماعات العرقية المختلفة داخل الولايات المتحدة. غير أن أي انحسار لنفوذ تلك النخب كان من شأنه أن يفضي، حتما، إلى حصول تغييرات في ذلك القبول.

وكما حصل بالفعل، فإن ستينيات القرن العشرين شهدت حصول تغييرات كبيرة ذات علاقة بطبيعة القوة الأمريكية على الصعيدين الدولي والداخلي كليهما. فانتعاش الاقتصادات الأوروبية الغربية وصعود الاقتصاد الياباني أديا إلى تقليص جاذبية الفكرة الأمريكية عن الاقتصاد. كما أدى ارتقاء فئات من غير الواصب (WASP) إلى مراتب النخبة الأمريكية، إضافة إلى صعود جماعات عرقية وعنصرية ذات جذور غير غربية (أمريكية - أفريقية أولا ثم أمريكية - لاتينية فأمريكية - آسيوية بعد ذلك) إلى اختزال جاذبية الأفكار النخبوية عن الثقافة بل أي أفكار عن الحضارة الغربية في الحقيقة. وهكذا فإن القاعدة الباقية داخل بلدان الغرب، بل حتى في الولايات المتحدة بالذات، لأي هوية أو أيديولوجية حضارة غربية كانت قد أصبحت هزيلة جدا مع حلول نهاية ستينيات القرن العشرين. وكما سنرى فإن هذا أرسى الأساس اللازم لخطاب حضاري جديد كليا بين صفوف النخبة الأمريكية. جرى إحلال أيديولوجيا حضارة كوكبية محل أيديولوجيا الحضارة الغربية (كورث 2001 أ).

وبنمط شبيه بآخر سابق، جاءت جملة هذه المفاهيم الأمريكية عما كانت عليه الحضارة الكوكبية متطابقة فعلا مع عدد كبير من الوقائع الفعلية، لاسيما تلك المعطوفة على نخب الأعمال، في حضارات أقدم حول العالم، أي جاءت متطابقة حقا مع ملامحها المزاجية. هذا بالتحديد كان هو الوضع مع نخب الأعمال في أوروبا. غير أن التطابق بين الأيديولوجيا

(*) WASPs، اختصار لـ White Anglo-Saxon Protestants: هو مصطلح شائع، غير رسمي، ومهين في كثير من الأحيان. [التحرير].

الأمريكيـــة للحضارة الكوكبيـــة – التي درجت العادة على إعطائها اســـم «العولـــة» – والوقائع الفعلية بقي دون مســـتوى الكمـــال فيما يخص تلك الأقاليم والمناطق (والحضارات) التي كانت خلف ما ســـبق له أن كان، بأي من المعاني، جزءا من الغرب، مثل الصين، والهند، وبلدان إسلامية مختلفة. وهكذا فإن الفجوة بين الأيديولوجيا الأمريكية والوقائع المحلية، بين المزاجي والاســـتطرادي، اتسعت مع انتشار تلك الأيديولوجيا أبعد فأبعد عن نواتها الأمريكية التي ظلت إلى حد كبير نتاج جذريها البروتســـتانتي الإصلاحي والتنويري البريطاني الأصليين. ومع حلول منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشـــرين كانت ثمة، إذن، شـــواهد متزايدة على مبادرة كثيرين في حضارات أخرى إلى رفـــض عناصر كثيرة من الأيديولوجية الأمريكية للعولمة، للحضارة الكوبية. بل كانت هناك حتى شـــواهد متزايدة على كون الأمر صحيحا بالنسبة إلى نخب الأعمال في حضارات أخرى، لاسيما بعد انهيـــار النظام المالي الأمريكي في العـــام 2008 وما أعقب ذلك من أزمة اقتصادية كوكبية.

بقيـــت الولايات المتحدة، إذن، قـــوة قيادية على امتداد نحو عقدين من الزمن (بين أربعينيات القرن العشـــرين وستينياته) بالنسبة إلى شيء كانت تطلق عليه اسم حضارة غربية، وكانت قيادتها مقبولة إلى هذا الحد أو ذاك لدى البلدان الأخرى في إطار تلك الحضارة. ثم جاءت فترة أخرى امتدت نحو عقدين (من أواخر ســـتينيات القرن العشـــرين إلى أواخر ثمانينياته) ظلـــت فيها الولايات المتحـــدة قوة قائدة للبلدان في الغـــرب، ولكن الكلام عـــن حضـــارة غربية كف عن أن يكـــون كثيفا. وبعد ذلك عـــادت الولايات المتحـــدة من جديد قوة قياديـــة على امتداد نحو عقديـــن من الزمن (من أواخر ثمانينيات القرن العشرين إلى أواخر العقد الأول من القرن الحادي والعشرين)، بالنســـبة إلى شيء أطلقت عليه اسم عولمة، وبالنسبة إلى نوع مـــن الحضارة الكوكبية، مع عودة دورها القيادي إلى أن يصبح مقبولا إلى هذا الحـــد أو ذاك لدى نخب الأعمال في الحضـــارة الأقدم، تلك النخب التي باتت الآن تمارس فعالياتها في إطار هذه الحضارة الكوكبية الجديدة. وهكذا فإن الســـؤال الصريح اليوم، عشية عقد جديد وربما حقبة جديدة،

هو: بأي معنى ستكون الولايات المتحدة زعيمة حضارة في المستقبل وما ستكون تلك الحضارة؟ وقد يكون سؤال آخر هو: «بأي معنى ستكون هذه حضارة بالمطلق؟» واردا.

من شأن أي مناقشة معاصرة لموضوع الحضارات أن تتشكل وفقا للأنموذج الإرشادي الذي طرحه ساموبل هنتنغتون في ملحمته التي كانت بعنوان صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي (1996). أكثرية المؤلفين الآخرين الواردة أسماؤهم في هذا المجلد مخالفة لهنتنغتون بشأن نواح مهمة، ما سيجعل من المناسب بالنسبة إلي أن أقدم وصفا لموقفي أنا من أنموذجه الإرشادي.

من أطروحات هنتنغتون المهمة والملتبسة أن دينا معينا هو الذي يشكل القاعدة الأساسية والجوهر المركزي لأي حضارة. ولأن الأديان تغوص عميقا في المجتمع كما في هويات الناس داخله، ولأنها تدوم طويلا، فإن هذا يعني أن للحضارة اطرادات وثوابت معينة تكون عميقة الجذور وطويلة الأعمار. ولأن الأديان المختلفة كثيرا ما تتصارع وتتصادم فيما بينها، فإن هذا يعني أن الحضارات المختلفة تفعل الشيء نفسه.

من أكثر النواحي، أجدني متفقا مع أطروحتي هنتنغتون الملتبستين بشأن مركزية الأديان وما تنطوي عليها من عواقب بالنسبة إلى الحضارات. غير أنني أعدل أطروحته، بل حتى أختلف معها من نواح معينة. سأجادل أن في الحضارة التي شكلتها المسيحية الغربية، ثمة ديانة معينة - البروتستانتية - تطورت، وأن هذه الديانة كانت شديدة الاختلاف عن سائر الديانات الأخرى. وثمة نظرة عالمية علمانية معينة - نظرة التنوير - التي كانت شديدة الاختلاف عن سائر الديانات السابقة تطورت أيضا. معا ولدت البروتستانتية مع التنوير ديناميكية ما لبثت أن أحدثت انقلابا كاملا في الحضارة المسيحية الغربية وتمخضت عن اجتراح الحضارة العلمانية الحديثة، الغربية أولا ومن ثم الكوكبية المعاصرة. بعبارة أخرى، وقع أحد أكبر النزاعات والصدامات الحضارية داخل الغرب نفسه، بين الحضارة المسيحية التقليدية وجملة الحضارات العلمانية الحديثة.

يضاف إلى ذلك أن هذا الصدام بين حضارة دينية تقليدية وحضارات علمانية حديثة وقع ولايزال يقع داخل حضارات أخرى، لاسيما تلك التي ورثت أديان العصر المحوري. ويمكن العثور على الصدامات الحضارية الأكثر ضراوة ليس داخل الغرب فقط بل في الأمكنة الأخرى. ونظرا إلى قيام شموئيل آيزنشتادت بالكتابة المضيئة عن الصراعات بين حضارات العصر المحوري وحضارات الحداثة، فإن تحليلي سيستمد أشياء كثيرة من تحليله. عموما، إذن، تكون مقاربتي ممثلة لنوع من الجمع الخاص بين هنتنغتون وآيزنشتادت.

من العصر المحوري إلى الحضارة المسيحية

حضارات العصر المحوري: التحولات الدينية الكبرى

بادر شموئيل آيزنشتادت (وكارل ياسبرز قبله) إلى اقتراح طريقة مهمة وأساسية للنظر إلى الحضارات. يقول آيزنشتادت إن جذور أكثر حضارات اليوم الكبرى عائدة إلى فترة محددة، إلى «العصر المحوري» الذي كان قبل ألف وخمسمائة سنة، أي نحو القرن السادس الميلادي. وذلك هو الزمن الذي تعرضت فيه جملة مناطق من العالم (الصين، والهند، وإيران، ويهودا، واليونان مثلا) لنوع من التحول أو الانقلاب الديني الكبير. صارت الأديان الجديدة الأساس لحضارات جديدة. وتركات هذه الأديان والحضارات متمادية حتى اليوم، وهي تواصل إثارة نزاعات أيامنا الكبرى (إضافة إلى توفير أنماط التعاون التي كثيرا ما تكون متوازية ومتفاعلة مع هذه النزاعات) (آيزنشتادت 1986).

هذه التحولات أو الانقلابات الدينية الكثيرة كانت بالطبع مختلفة بعضها عن بعضها الآخر من نواح مهمة. غير أنها كانت عموما تتقاسم عددا من السمات المميزة التي كانت تفرقها عن النظرات العالمية وأنماط الحياة التي كانت موجودة قبل العصر المحوري، التي تابعت وجودها ألفية كاملة في مناطق أخرى من العالم (في أفريقيا، وأمريكا ما قبل كولومبوس، وحتى في اليابان بطريقة غريبة، مثلا)، والتي ما فتئت أن عادت، كما سنجادل سجاليا، إلى الظهور في كثير من جوانب حضارة عصرنا الحديثة والكوكبية.

عبر تلخيص آيزنشتادت (ومقال بيتر كاتزنشتاين الإجمالي الشامل في هذا المشروع)، نلاحظ أن انقلابات العصر المحوري الدينية الكبرى تألفت من ثلاثة تحــولات أو انحرافات في اتجاه التركيز الاجتماعي: (1) عن حاجات إنسانية نحو مبادئ سماوية. (2) عن عقلانية متكيفة نحــو تأمل ذاتي اســتبطاني. (3) عن غاية بشــرية أو مجتمعية نحو حرية إنسانية، بما فيها حرية فردية. معا، جملة هذه الانحرافات على صعيــد التركيز الاجتماعي أفضت، عمليا، إلــى نوع من رفع المجتمع إلى مســتوى أعلى وإعادة تركيبه حول محور جديد كليا - تحول كبير وعظيم حقا.

غيــر أن من الطبيعي (بمعان كثيــرة للكلمة) أن يتعرض أي مجتمع، أو أقلــه عناصر مهمة من داخله، بعد فتــرة من الزمن، للانجذاب إلى الخلف نحو الأســاليب القديمــة للنظر إلى العالم وفعل الأشــياء، أي لتضاؤل التركيز على المتعالي وتعاظمه على الجوهري المتأصل، لتضاؤل التأمــل وتعاظم النزعــة الأداتية، ولتضاؤل ما هو شــخصي أو فردي وتعاظم ما هو جماعي أو مجتمعي. بعبارة أخرى، من الشــائع بالنسبة إلى كثير من عناصر المجتمع أن «يرتدوا»، ليعودوا «دنيويين» (علمانيين) (زمانيين) من جديد، فيرجعوا إلى وضعية «الإنســان الطبيعي»، بيد أن عناصر أخرى من المجتمع ســتبادر إلى مقاومة هذه السيرورة الطبيعية (والتطبيعية) والتصدي لها وســوف تحاول إعــادة المجتمع إلى الرؤية المتعالية العظيمة لدى تحوله الديني العظيم السابق.

وهكذا فإن ســائر حضارات العصر المحــوري أنجبت وطورت حركات أصوليــة داخل أديانها الرئيســية وفــي إطار دولها المركزيــة، إذن. وهذه الحركات لا تكف عن العمل على إحياء تقاليد دينية فتساهم، بذلك، وعلى نحو دائم، في إعادة بناء دولها المركزية (آيزنشتادت 1999 أ).

ســيرورة الإحياء وإعادة البناء المســتمرة هذه تتشــكل بفعل التوترات والأزمات الحاصلة بين أربعة استقطابات أو أربع أولويات: (1) المتعالي في مواجهة العادي، (2) العام في مواجهة الخاص، (3) الشمولي في مواجهة التعددي، (4) الأرثوذكسي المتزمت في مواجهة الابتداعي الهرطقي. وهذه

التوترات الخلاقة لا يكتفى بالتعبير عنها في تصورات فكرية (لاهوتية وأيديولوجية) متناقضة فقط، إنها متجسدة في عناصر وجماعات متصارعة في قلب الحضارة ودولتها المركزية.

زيادة على آيزنشتادت وكاتزنشتاين نستطيع أن نلاحظ أن أكثرية ديانات العصر المحوري كانت متمتعة بالمواصفات التالية:

1 - امتلاك نصوص معينة، وكتب مقدسة غالبا («في البدء كانت الكلمة»)، وإتقان تعلم هذه النصوص كان يعزز أحيانا عن طريق الاختبارات والفحوص (إنتاج نوع من الـ «ترينيتروتولين»(*) الأدبي)، ولاسيما في الصين التقليدي أيام سلالة التانغ.

2 - تفسير النصوص من قبل فئة مطلعة، متعلمة - مؤسسة حاخامات (يهودا)، وجاهة ثقافية (الصين)، رهبنة (كما ستتطور لاحقا في المسيحية) مثلا - أدى هذا إلى نوع من التوتر الدائم بين الكلمة المقدسة والعالم الفعلي، أي بين المتعالي والعادي. وأفضى هذا بدوره إلى مزيد من التوترات المأسسة بين الأطراف التالية: (أ) الرهبان والأمراء (الذين زعموا أنهم حكام الحياة الدنيوية)، (ب) الرهبان والأنبياء (الذين زعموا أنهم أكثر اتصالا بالسماء من الرهبان)، (ج) الرهبان والشعب، الناس (الذين كانت حيواتهم شديدة الاختلاف عن حياة النخبة الدينية والذين طوروا بالطبع وجهات نظر شديدة التباين).

باختصار، كانت ثمة، في جل حضارات العصر المحوري، توترات ممأسسة بين مراكز قوى مختلفة. (غير أن اليونان وروما الكلاسيكيتين، حيث لم يكن رجال الدين طرفا مركزيا جدا من أطراف المجتمع، كانتا استثناءين من هذه الأنواع من التوترات المأسسة).

الحضارة الكلاسيكية: اليونان وروما

في رأي أكثرية مفسري الحضارة الغربية، تمتد جذور هذه الحضارة إلى إحدى حضارات العصر المحوري السابقة: الحضارة المتشكلة من اليونان وروما القديمتين، التي كثيرا ما تعرف باسم «الحضارة الكلاسيكية». عُدت

(*) Trinitrotoluene، أو الـ TNT: هو مركب كيميائي يستخدم في صناعة المتفجرات. [التحرير].

الحضارة الكلاسيكية أول منابع كثيرة للحضارة الغربية وطليعة جملة مفاهيمها وممارساتها المميزة. ففي السياسة، مثلا، ساهمت اليونان بفكرة الجمهورية، في حين تمثلت مساهمة روما في فكرة الإمبراطورية. كذلك ساهمت اليونان بفكرة الحرية، وساهمت روما بفكرة القانون. وحين تضافرت هاتان الفكرتان ظهر إلى الوجود مفهوم التحرر في ظل القانون المهم، هذا المفهوم الذي يراه شراح كثيرون سمة مميزة، أو أقله صفة استثنائية الوضوح، للحضارة الغربية عند مقارنتها مع أكثرية الحضارات الأخرى.

فيما يخص الدولة المركزية، لم تكن اليونان هي التي وفرت هذا الدور للحضارة الكلاسيكية، على الرغم من أن أثينا كانت تطمح إليه خلال الحرب البيلوبونيزية، ومقدونيا حاولت الاضطلاع به في ظل الإسكندر الأكبر. أما روما - في المقابل - فكانت هي التي ما لبثت أن أصبحت الدولة النواة للحضارة الكلاسيكية. حقا، كان الإنجاز الروماني على صعيد هذا الدور بالغ النجاح والإثارة بما مكن روما وإمبراطوريتها من أن تشكل المعيار بالنسبة إلى ما يتعين على أي دولة أو إمبراطورية نواة أن تكونه، ولاسيما في أذهان ورثتها من الدول في أوروبا الغربية (أو في البلدان الكاثوليكية)، وأوروبا الشرقية (البلدان الأرثوذكسية)، وعلى امتداد ألفية ونصف الألفية بعد السقوط الأخير لروما (الإمبراطورية الرومانية الغربية) في القرن الخامس.

الحضارة المسيحية: اتحاد الحضارتين الكلاسيكية واليهودية

من المشهور أن دولة الحضارة الكلاسيكية المركزية، روما، هذه قامت بالإجهاز النهائي على دولة يهودا المركزية للحضارة اليهودية في العام 70 الميلادي. بيد أن اتحادا بين الحضارتين (بين أثينا/ روما من جهة، وأورشليم القدس من جهة ثانية) ما لبث أن انبثق سريعا مرتديا الثوب المسيحي اللافت. وهذا الدين الجديد نجح لاحقا في تشكيل الحضارة المسيحية التي درجت العادة على تسميتها حتى القرن التاسع عشر بالعالم المسيحي. وبوصفه نتاج تزاوج حضارتين، فإن العالم المسيحي كان من نواح كثيرة فريدا بين الحضارات الكبرى (على الرغم من أن هذه الفرادة

موضوع جدل الآن بين الباحثين). ومهما يكن فإن اتحاد عناصر الحضارتين الكلاسيكية واليهودية ما فتئ بالتأكيد أن احتضن توترا خلاقا ومميزا آخر في إطار الحضارة المسيحية الجديدة.

وعلى النقيض من اتحاد الحضارتين الكلاسيكية واليهودية في بوتقة الحضارة المسيحية، ما لبث أن ظهر إلى الوجود دين آخر جاء ممثلا لعملية إبطال أو نسخ جناحي الحضارة المسيحية من ناحية والبقايا الباقية من الحضارة اليهودية من ناحية أخرى، إضافة إلى المجتمعات الوثنية السابقة (أي الموروثة عما قبل العصر المحوري) في منطقة شبه الجزيرة العربية. وكان الدين الناسخ هذا هو الإسلام الذي سرعان ما نجح في اجتياح لا الأطراف الجنوبية من الحضارة المسيحية فقط بل وقلب الحضارة الفارسية.

صار النصف الغربي أو اللاتيني للحضارة المسيحية المنبع الثاني لما كانت ستغدو لاحقا الحضارة الغربية. (بالمثل صار النصف الشرقي أو اليوناني، المتمركز حول الإمبراطورية البيزنطية المنبع الثاني لما عدها شراح كثيرون الحضارة الأرثوذكسية الشرقية). ساهمت المسيحية الغربية بعدد من المفاهيم والممارسات المركزية في الحضارة الغربية. فاللاهوت المسيحي رسخ قدسية المؤمن الفرد ودعا إلى طاعة مرجع محدد (المسيح) أعلى مرتبة من أي حاكم علماني (قيصر)، ما زاد من تنقية وتدعيم مفهوم التحرر في ظل القانون. ثمة مؤسسات مسيحية، ولاسيما بابوية الكنيسة الكاثوليكية وصراعها المتواصل مع إمبراطور روما المقدسة والعواهل المحليين، ورثت فكرة فصل السلطات فتقييدها، إذن. وهناك مفسرون كثر يرون فكرتي قدسية الفرد وتقييد السلطات هاتين سمتين مميزتين، أو على الأقل صفتين استثنائيتي البروز للحضارة الغربية.

بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية، لم يتمتع العالم المسيحي اللاتيني الغربي قط بأي دولة مركزية حقيقية. وكما يوحي الاسم كانت الإمبراطورية الرومانية المقدسة تتطلع إلى هذا، بيد أن إخفاقاتها المتكررة على امتداد قرون من الزمن لم تضف إلا أزمة خلاقة أخرى إلى رصيد أزمات الحضارة المسيحية الغربية، أزمة كانت هذه المرة بين رجال

الدين والأمـــراء (وذروتها بين الإمبراطورية الرومانية المقدســـة والبابوية الكاثوليكيــة)، أزمة كانت ســتتضح آخر المطاف لتتحـــول إلى ذلك التوتر الغربي أنموذجيا بين الكنيسة والدولة.

انشطار الحضارة المسيحية

ثـــم، بعد ألفيـــة من مراكز الســلطة المبعثرة والممزقة اتســاعا وعمقا ومئـــات التوترات والأزمات (الخلاقة والمدمرة) التـــي رافقت هذه البعثرة انشطر العالم المسيحي الغربي خلال حركة الإصلاح الديني إلى ديانتين - الكاثوليكية و البروتستانتية - مع توزع الثانية على طوائف وعناوين كثيرة. وكانت لعملية الانشـــطار إلى أديان مختلفة هذه عواقب كثيرة جاءت بالغة العمـــق بما مكنها لاحقا من تحويل العالم المســـيحي الغربي إلى حضارتي الحقبة الحديثة الجديدتين والمختلفتين، الحضارة الغربية أولا والحضارة الكوكبية المعاصرة بعد ذلك.

أولا - تمخض انشـــطار العالم المســـيحي الغربي إلـــى ديانات مختلفة عن تعجيل وإبراز عملية انقســـام الحضارة إلـــى دول كثيرة وصولا - بعد الحروب الدينية التي توجتها حرب الســـنوات الثلاثين (1618 - 1648) - إلى تطوير مفهوم توازن القوة بين هذه الدول. ومفهوم توازن القوة هذا، بين دول ذات ســـلوك تحركه حســـابات القوة أكثر مما تحفـــزه القناعات الدينية، كان استثنائي الوضوح في أوروبا، وكان من شأنه أن يساهم كثيرا في عملية علمنة النخب السياسية والاجتماعية الأوروبية.

ثانيـــا - ظهـــر الدين البروتســـتانتي دينا بالـــغ الخصوصية من حيث القدرة على تحدي لا الدين المســـيحي التقليدي فقط بل جملة من المبادئ والممارســـات لدى أديان أخرى، بما فيها تلك المنتمية إلى العصر المحوري. وكان من شـــأنه، إذن، أن يساهم كثيرا في علمنة نخب سياسية واجتماعية أوروبيـــة. يضاف إلى ذلك أن هـــذا الدين البروتســـتانتي الخاص كان ذا باع طويل، وطويل جدا، في تشـــكيل الهوية القوميـــة - الوطنية المميزة لما كانت ســـتصبح، آخر المطاف، الدولة المركزية للحضارة الغربية، بل الدولة المركزية، في الحقيقة، للحضارة الكوكبية المعاصرة: الولايات المتحدة. وكما

سنرى فإن التوترات بين الدين البروتستانتي والأديان السابقة، من جهة، وبين الدين البروتستانتي ووجهات النظر العالمية العلمانية اللاحقة، من جهة أخرى، أفرزت قدرا لا يستهان به من الديناميكية والصراعات المميزة للعصر الحديث، وصولا إلى اللحظة الراهنة.

من الإصلاح البروتستانتي إلى العقيدة الأمريكية

البروتستانتية في مواجهة سائر الأديان الأخرى

لم تكن البروتستانتية (وهي تعني النزعة الاحتجاجية حرفيا) إلا نوعا من الاحتجاج، احتجاجا على الشكل الذي كان الدين المسيحي قد آل إليه في كاثوليكية أواخر العصور الوسطى والنهضة. وقد كان الإصلاح البروتستانتي مسعى لانتشال الدين المسيحي وإعادته إلى العقيدة الأصلية المبينة في العهد الجديد من الإنجيل (كورث 1998). ومن المؤكد أن هذا الإصلاح كان إحدى الحركات الأصولية شديدة التمييز لجملة حضارات العصر المحوري.

إصلاحيو الحركة البروتستانتية احتجوا على قائمة طويلة من ملامح الكنيسة الكاثوليكية، بما فيها ملامح مألوفة مثل مرجعية البابا، ودور مريم العذراء، وبيع صكوك البراءة والغفران. بيد أن القضايا المركزية والأساسية حقا انطوت على الطريقة التي كان المسيحي المؤمن يعتمدها لبلوغ حالة الخلاص والأدوار التي كانت مؤسسة الرهبنة التراتبية وأبرشية الجماعة تضطلعان بها في هذه العملية. كانت الكنيسة الكاثوليكية تلقن أن المؤمن المسيحي يصل إلى الخلاص عبر وساطة مؤسسة رجال الدين التراتبية ومن خلال الانخراط في أبرشية الجماعة. وكل من المؤسسة والجماعة، متضافرتين، كانتا تؤمنان أضمن طرق الخلاص، المتمثلة في الانخراط في القرابين المقدسة المشاعية والطقوس التي كانت مؤسسة الرهبنة التراتبية تتولى إدارتها.

اعترض الإصلاحيون البروتستانت على فكرة بلوغ المؤمن الخلاص عبر تراتبية معينة أو أبرشية محددة، أو حتى من خلال الاثنتين معا. وعلى الرغم من أن إصلاحيين كثيرين وافقوا على المؤسسة والأبرشية لأغراض

معينة، مثل إدارة الكنيسة والمشروعات الجماعية، فإنهم ظلوا مصرين على رفضهما فيما يخص الأكثر أهمية بين حزمة الأغراض والأهداف، وبلوغ حالة الخلاص. فالمؤمن يحصل على الخلاص جراء فعل مباركة من قبل الرب. وهذه البركة تنتج في المتلقي الإيمان بالرب وبالخلاص، ذلك الإيمان الذي يقلبه إلى مؤمن.

غير أن في وسع المؤمن أن يحقق قدرا أكبر من معرفة الرب عن طريق قراءة الكتب المقدسة. مثل كثرة من ديانات العصر المحوري، لكن بقدر أكبر من الالتزام، دأبت البروتستانتية على المبالغة في تأكيد الكلمة، كما يتجلى في كتابات الكتاب المقدس. بيد أن هذه القراءة لم تكن تتطلب، بالضرورة، تفسيرات مؤسسة معينة أو أبرشية محددة. بل كان من شأنهما، في الواقع، أن تفسدا التفسير الصائب للإنجيل من قبل المؤمن الفرد.

الديانات كلها فريدة، ولكن البروتستانتية أكثر فرادة من سائر الديانات الأخرى جميعها. ما من ديانة أخرى هي على هذه الدرجة من حدة الموقف النقدي إزاء الهرمية والألفة الأبرشية، أو إزاء جملة التقاليد والأعراف التي تصاحبهما (نقدية هي إذن بالنسبة إلى ما تتشكل منها أي حضارة). وبالفعل فإن أكثرية الديانات الأخرى مستندة إلى الهرمية أو الألفة الأبرشية (بما فيها الأرثوذكسية الشرقية، واليهودية، والإسلام، والهندوسية، والكونفوشيوسية، بل حتى البوذية، إلى حدود معينة، أيضا، إضافة إلى الكاثوليكية). أما البروتستانتية فهي معادية للهرمية والألفة الأبرشية في أساسها المذهبي العقدي، ما دفع دعاة الإصلاح البروتستانتيين إلى السعي إلى إبطال الهرمية والألفة الأبرشية وصولا إلى تمكين المؤمن المسيحي الفرد من التواصل المباشر مع الرب (بقدر أكبر من الدقة والحصافة، وصولا إلى تمكين المؤمن الفرد من إقامة علاقة مع الرب على نحو مباشر عبر الأقنوم الثاني في الثالوث المقدس: يسوع المسيح، فيصبح قادرا على نيل الخلاص من الرب مباشرة عبر الأقنوم الثالث في الثالوث المقدس: روح القدس).

يؤدي إبطال الهرمية والألفة الأبرشية، وجملة التقاليد والعادات - إبطال مفعول أي وساطات بين الفرد والرب - إلى تجريد المؤمن، على أقل تقدير فيما يخص الأغراض الأكثر أهمية، من جميع المميزات المحلية،

والفئوية، والأبرشية، والثقافية، والقومية - الوطنية. ومن حيث المبدأ، فإن البركة (النعمة الإلهية)، والإيمان، والخلاص يمكن أن يحصل عليها الجميع في العالم، إنها كونية خلاصية أو كاثوليكية بالمعنى الأصلي للعبارة الثانية. وقد كان الإصلاحيون البروتستانت ينظرون إلى التنوع الواسع لزحمة الديانات، والثقافات، والحضارات الأخرى (بما فيها جميع حضارات العصر المحوري الأخرى) من منظور كوني، منظور أكثر كونية من منظور الكنيسة الكاثوليكية، ما أدى إلى تصادمهم مع أكثرية الديانات الأخرى ومع الحضارات التي كانت قد أنجبت هذه الديانات، إذن.

الكنائس البروتستانتية وإدارة الكنيسة

على الرغم من رفضها المذهبي للهرمية والألفة المشاعية طريقا للخلاص، فإن كنائس بروتستانتية كثيرة استبقت نوعا معينا من الهرمية لأغراض الإدارة الكنسية. وقد كان الأكثر اتصافا بالصفة الهرمية هي تلك الخاضعة لحكم الأساقفة والبطاركة - اللوثرية (ألمانيا والبلدان الإسكندنافية)، الإنجيلية أو الأنجليكانية (إنجلترا)، والأسقفية (الولايات المتحدة)، والمنهجية أو الميثودية (إنجلترا والولايات المتحدة). (وكلمة «أسقفية» (ابيسكوبال) مشتقة من الكلمة الدالة على القسيس أو الخوري باللغة اليونانية). وبالفعل فإن تنظيم بعض الكنائس في أوروبا، لاسيما الكنائس الرسمية (الدولتية) الأنجليكانية واللوثرية كان قريب الشبه من تنظيم الكنيسة الكاثوليكية، لكن دون البابا المستبدل بـ «مدافع عن الدين» متمثل بشخص حاكم الدولة. أما النظير العلماني والسياسي لهذا النوع من الإدارة الكنسية، فكان، بالطبع، هو الملكية، والنظام الملكي، بالنسبة إلى الكاثوليكية أو هذه الطبعة من البروتستانتية.

الكنائس البروتستانتية الخاضعة لحكم الشيوخ - الكالفنية (هولندا) والمشيخية (إسكتلندا والولايات المتحدة). (كلمة «مشيخي» (برسبتيريان) مأخوذة من كلمة يونانية تعني الشيخ أو المسن). وبالفعل فإن هذه الصيغة من التنظيم بدت أشبه بتلك الموجودة في اليهودية، التي تكون حول مجالس الأحبار أو الحاخامين. أما النظير العلماني والسياسي لإدارة الكنيسة هنا فكان متمثلا في حكم الأرستقراطية أو القلة (الطغمة).

تلك الكنائس البروتستانتية الخاضعة لحكم هيئات المصلين العامة كانت هي الأقل تراتبية هرمية. كثرة منها كانت موجودة في الولايات المتحدة - مثل الكنائس الأبرشانية، والمعمدانية، وحشد متنوع من ذوات التسميات الأمريكية ولاسيما الكنائس اللاطائفية. وهنا، لم يكن النظير العلماني والسياسي لحكم الكنيسة، بطبيعة الحال، سوى الديموقراطية، والحكم الديموقراطي.

وعلى الرغم من تبايناتها فيما يخص إدارة الكنيسة وحكمها، إضافة إلى تباينات مشابهة في مسألة تأكيد الألفة والانتماء الطائفي، فإن جميع الكنائس البروتستانتية تجمع على نبذ فكرة كون التراتبية والألفة الطائفية من وسائل الخلاص. وعلى مستوى الأيديولوجيا والعقيدة الأصوليتين تنكر البروتستانتية انطواء التراتبية والطائفية على أي أهمية أصولية. وبالفعل فإن البروتستانت كثيرا ما يؤكدون أن التراتبية والطائفية، جنبا إلى جنب التقاليد والعادات التي تلازمهما، إن هما إلا عقبتين كأداوين على طريق ما هو مهم أساسا - على الطريق التي توصل المؤمن المسيحي الفرد إلى حالة الخلاص.

هذا الرفض البروتستانتي للتراتبية الهرمية والألفة الطائفية فيما يخص الخلاص لا يلبث أن ينتشر ليشمل رفضهم لهما بالنسبة إلى مجالات حياتية أخرى أيضا. أولا، صارت الكنائس البروتستانتية ترفض الهرمية والطائفية على صعيد إدارة الكنيسة وتسيير المشروعات الجماعية. هذا بالذات كان هو الوضع في الولايات المتحدة الجديدة تحديدا، حيث كان اقتران الحدود المفتوحة وتجريد كنائس الولايات من صفتها المؤسسية يوفر فرصة ازدهار طوائف جديدة غير مركبة وغير مقيدة.

مع بداية القرن التاسع عشر كان الرفض البروتستانتي للهرمية والطائفية قد انتشر في ميادين مهمة من الحياة الزمنية أو العلمانية. مرة أخرى كان هذا وضعا خاصا في الولايات المتحدة الجديدة. ففي الميدان الاقتصادي، كان استئصال التراتبية (الاحتكار أو احتكار القلة) والطائفية (النقابات والقيود التجارية) يعني توطيد حرية السوق. وفي الميدان السياسي كان إلغاء التراتبية (الملكية أو الأرستقراطية) والطائفية

(التقاليد والأعراف) يعني توطيد الديموقراطية الليبرالية (ميد 2007).

غير أن السـوق الحرة لـم تكن حرة حقا، كما لم تكـن الديموقراطية الليبراليـة ليبرالية حقا، ما أدى إلى أن تكـون النتيجة متمثلة بالفوضى. ومع أن تنظيمهما (تنظيم السـوق والديموقراطيـة) بالتراتبية والطائفية، بالتقاليـد والعادات، بات متعذرا، فقد تعين ضبطهما بشـيء ما. وما لبث هذا الشـيء أن عكس التأكيد البروتستانتي للكلمات المكتوبة وكان إحدى طبعات الميثـاق المكتوب بين المؤمنين البروتسـتانت الأفـراد. في الميدان الاقتصـادي، تجلى الأمر فـي العقد المكتـوب، وفي الميدان السياسـي، تمثل بالدسـتور المكتوب. معا هذا كله كان يعني أن البلدان البروتسـتانتية استثنائية النزوع إلى تقويم مركزية حكم القانون، ووضوحه، ويقينيته بدلا من مراسيم الحكام وفرماناتهم، وأن تصوراتهم للقانون «متشددة» وقاسية لا متراخية وناعمة.

البروتستانتية الإصلاحية والهوية القومية - الوطنية الأمريكية

من الواضـح أن الديانة البروتسـتانتية كانت تـؤدي دورا بارزا، دورا أنموذجيا أصليا، على التخوم الغربية القصوى للحضارة المسيحية الغربية، فـي تلك الدولة - الأمة الجديدة والصاعـدة، الولايات المتحدة. غير أنها ظلت طبعة مميزة من البروتسـتانتية التي اضطلعـت إلى حد كبير، بهذا الدور، والتي فعلت أشـياء كثيرة جدا لتشـكيل الهوية القومية - الوطنية الأمريكية المميزة. وقد حملت هذه الطبعة (على نحو مربك بعض الشيء) عنوان البروتستانتية الإصلاحية.

بدأت البروتسـتانتية الإصلاحية، بالطبـع، مع حركة الإصلاح الديني البروتسـتانتي، لكن مع تعاليم جان كالفن تحديـدا. وبدأت الكالفنية في جنيف ثم انتشـرت في كل من فرنسـا، وهولندا وإنجلترا. وفي الأخيرة، إنجلترا، ما لبثـت الكالفنية أن أصبحت الطهرية، البيوريتانية، التي كانت سـبب حرب أربعينيات القرن السابع عشـر الأهلية، في إسكتلندا صارت المشـيخانية التي أسست كنيسة دولتية - رسـمية، الكنيسة الاسكتلندية. قام البيوريتانيون الإنجليز والمشـيخانيون الإسـكتلنديون بجلب طبعتيهم

للبروتستانتية الإصلاحية إلى أمريكا في القرن السابع عشر، فصارت الديانة السائدة في نيو إنغلند وديانة ذات شأن في المستعمرات البريطانية الأخرى بأمريكا الشمالية (هارت ومويثر 2007).

وعلى امتداد القرن الثامن عشر، وفي كل من بريطانيا وأمريكا، تعرضت البروتستانتية الإصلاحية لعدد من التحولات (من الإصلاحات في الحقيقة) والانقسامات. بعض الطبعات الجديدة عرفت باسم كنائس «منشقة»، وقد ضمت المنهجيين والمعمدانيين، كانت مع حلول أوائل القرن التاسع عشر قد غدت طوائف شعبية كبيرة جدا في أمريكا. ومع حلول أواخر القرن التاسع عشر، كثيرا ما كان البروتستانتيون الإصلاحيون المتشددون (المؤمنون بعصمة الإنجيل مثلا) يسمون بالأصوليين، ولدى حلول أواخر القرن العشرين صاروا يعرفون، في كثير من الأحيان، بالإنجيليين. لذا فإن الكنائس الإنجيلية واسعة الانتشار في أمريكا اليوم هي أحدث تجليات نوع خاص من الديانة المسيحية التي تعود بنسبها إلى أوروبا ما قبل نحو نصف ألفية، نحو خمسة قرون.

أدى وجود الحدود الغربية إلى تيسير انقسام البروتستانتية الأمريكية إلى عدد كبير من الكنائس والطوائف المنشقة كثيرا. فالمستاؤون لأي سبب من إحدى الكنائس الموجودة، بل والراسخة كانوا قادرين آخر المطاف على المبادرة إلى التمرد والرحيل غربا (خيار «الخروج» الذي اشتهر آلبرت هيرشمان بتقديمه في كتابه المعروف: «الخروج، الصوت، والولاء» – 1970). والتعددية الناتجة عن الكنائس المنشقة سرعان ما أصبحت، عبر العلمنة، كثرة أو تعددية تكتلات أو فئات سياسية. وهذه بدورها صارت القاعدة الأساس لعدد من الملامح المميزة لدستور الولايات المتحدة (الذي اشتهر جيمس ماديسون بمناقشته في الورقة الفدرالية رقم 10). ومن هذه الملامح فصل السلطات في الدستور نفسه وفي بنود اللاتأسيس والممارسة الحرة للتعديل الأول في شرعة الحقوق.

لذلك، كانت الديانة في الولايات المتحدة قد أصبحت مع حلول القرن التاسع عشر متميزة بنوع من تعددية جملة كنائس طوعية (فئوية أو طائفية مثلا) غير محصورة في أي وحدة سياسية خاصة أو إقليم بل منتشرة

غالبا عبر مساحة الولايات المتحدة الواسعة بل وإلى ما بعدها. أدى هذا إلى تشجيع نوع من الإحساس الخلاصي الكوني الشامل للهوية الدينية في إطار هذه الطوائف بدلا من هوية اصطفائية. وفي أي إقليم محدد كانت تعددية الكنائس الطوعية تعني وجود نوع من السوق للأديان.

ظلت جميع لونيات البروتستانتية الإصلاحية في الولايات المتحدة، وأنواعها، وتحولاتها تتقاسم رفضا كليا للتراتبية والمؤسسة في الأمور الدينية كما في القضايا السياسية استطرادا، بمعنى أنها دأبت على رفض ادعاء المرجعيات أن المؤمن ملزم بواجب تجاه الأعلى. يضاف إلى ذلك أنها جميعا كانت تتشاطر رفضا كليا لمقولتي الجماعية والطائفية في الأمور الدينية، بمعنى رفض زعم المرجعيات الدينية أن المؤمن ملزم بواجب تجاه الخارج. أخيرا كانت جميعا تتقاسم رفضا كليا لمقولتي العرف والتقليد في الأمور الدينية والسياسية، بمعنى رفض زعم المرجعيات الدينية أن المؤمن ملزم بواجب تجاه الخلف. وهذا الرفض الثلاثي للروابط الملزمة نحو الأعلى، والخارج، والخلف كان حافزا قويا لما كان من شأنه أن يصبح مع حلول منتصف القرن التاسع عشر تلك الظاهرة المميزة، واسعة الانتشار، والشهيرة المعروفة باسم النزعة الفردية الأمريكية.

الدين المدني - الأهلي والعقيدة الأمريكية

كان لشرط التعددية البروتستانتية مضاعفات مهمة بالنسبة إلى الحياة العامة في الولايات المتحدة. فأي بيانات عامة حول أطروحات دينية قائمة على تكريم مواطنين منضوين تحت جناح كنيسة معينة كانت مرشحة لتسبب قدرا موازيا من الاستفزاز لآخرين منضوين تحت جناح كنيسة أخرى. ظل هذا دائبا على دفع موظفي الأجهزة العامة إلى تبني لغة بلاغية دينية ليس فيها إلا الحد الأدنى مما هو مشترك والقدر الأقل من الاستفزاز، لغة بادية أحيانا أشبه بلغة نزعة أحادية منها بلغة بروتستانتية إصلاحية (تثليثية) تقليدية. وهذا المنطق القائم على التعددية الدينية تعزز كثيرا جراء تدفق أعداد كبيرة من الكاثوليك بل ومن اليهود المهاجرين إلى الولايات المتحدة في أربعينيات القرن التاسع عشر وبعدها،

مـــا دفع الموظفين العامين شـــوطا إضافيا نحو اللغـــة البلاغية ذات الحد الأدنى مما هو مشـــترك والأقل استفزازا. وقد كان من شأن هذه أن تكون لغة بلاغية شـــبه عازفة، برغم اســـتخدامها مفاهيم منســـجمة ومتناغمة مع المفاهيم البروتســـتانتية الإصلاحية، عن الإشـــارة إلى الدين بالمطلق. وفيمـــا يخص الأمور السياســـية كانـــت اللغة البلاغية لغـــة ديموقراطية ليبرالية. ومع حلول أوائل القرن التاسع عشر كان أكثر الأمريكيين قد باتوا مؤمنين بأن الصيغة الشرعية الوحيدة للاقتصاد هي صيغة اقتصاد حرية الســـوق، اقتصاد منظم بتركيبات مكتوبة، وأن الصيغة الشـــرعية الوحيدة للسياسة هي الديموقراطية الليبرالية المنظمة بدستور مكتوب. وهكذا فإن الأمريكيين كانوا قد تبنوا عقيدة وممارسة بالغتي الوضوح لحكم القانون، القانون المتشـــدد الصارم تحديدا. هذه كانـــت الذهنية، الأيديولوجية في الحقيقة، التي وصفها وصفا عبقريا وجميلا ذلك الشـــاب الفرنسي الذي كان أرســـتقراطيا وليبراليا في الوقت نفســـه، ألكسي دو توكفيل في كتابه «الديموقراطية في أمريكا» (1834).

وهكذا فإن المفاهيم البروتســـتانتية الإصلاحية وفرت أساســـا راسخا لمفاهيم علمانية مشـــابهة وموازية، لاســـيما مفاهيم المشـــروع الاقتصادي، والحرية السياسية، والمساواة الاجتماعية. تضافرت الأفكار الدينية ونظيرتها السياسية لتؤلف ما بات يعرف باسم الدين المدني - الأهلي الأمريكي الذي ظل منذ أوائل القرن التاســـع عشـــر يشـــكل نوعا من الحـــد الأدنى لما هو مشترك بين أعداد كبيرة، ربما بين أكثرية كبيرة من الأمريكيين.

وهكذا فإن البروتستانتية الإصلاحية أنجبت ما كان سيصبح مع بداية القرن العشرين العقيدة الأمريكية. جملة العناصر الأساسية لتلك العقيدة العلمانية - الأســـواق الحرة، الديموقراطية الليبرالية، النزعة الدستورية، حكم القانـــون، والنزعة الفردية، في القلب - كانت قد باتت راســـخة في الولايات المتحدة مع حلول بدايات القرن العشرين. وبالنسبة إلى أمريكيين كثيرين كان ســـيتم إبدال العقائد البروتستانتية القديمة المختلفة بالعقيدة الأمريكيـــة التي بلغت ذروة تطورها في النصف الأول من القرن العشـــرين (هنتنغتـــون 2004 ب). تحديدا، لم تكن هذه العقيدة الأمريكية مشـــتملة

علـــى التراتبية، والطائفية، والتقليد، والعرف كعناصر لها. ومع أنها - هي ذاتها - لم تكن بروتستانتية فإن من الواضح أنها كانت من إفرازات الثقافة البروتســـتانتية الإصلاحية ونوعا من أنواع الطبعة المعلمنة للبروتســـتانتية الإصلاحية. شـــكلت العقيدة الأمريكية نواة مـــا ظل لويس هارتز وآخرون يطلقـــون عليه اســـم التـــراث الليبرالي فـــي أمريكا، بيد أن هـــذا التراث الليبرالي كان أيضا، وبكل تأكيد، نوعا من أنواع البروتستانتية الإصلاحية المعلمنة (هارتز 1955).

بـــدءا بثمانينيـــات القرن التاســـع عشـــر كانت ثمة موجـــات جديدة وجماهيرية من الكاثوليك واليهود المهاجرين إلى الولايات المتحدة، قادمين الآن من أوروبا الجنوبية والشـــرقية. نخـــب العصر الأمريكية كانت لاتزال إلى حد كبير أنجلو ـ أمريكية وبروتستانتية بالاسم بمعنى ما، غير أنها لم تحاول، في معظم الحالات، هداية المهاجرين إلى الديانة البروتســـتانتية. وســـعت، بدلا من ذلك، إلى اســـتيعابهم وإذابتهم في البوتقة الأيديولوجية المشـــتركة القائمـــة علـــى الحد الأدنى مما هو مشـــترك، بوتقـــة العقيدة الأمريكية. لذا فإن هذه النخب بادرت إلى اعتماد برنامج أمركة جماهيري ومنهجي، فارضة على المهاجرين الجدد وأولادهم اللغة الإنجليزية، التاريخ الأنجلو - أمريكي، والآداب الســـلوكية الأمريكية (شـــليزنغر 1998). وقد حظيت النخبة الأنجلو - أمريكية والبروتســـتانتية بالدعم في مشـــروعها العظيم الهادف إلى الأمركة خلال هذه الفترة من جانب الاقتصاد الأمريكي المزدهر، الذي وفر للمهاجرين فيضا من الأسباب الاقتصادية الدافعة إلى الاندماج والذوبان في البوتقة، كما من قانون تحديد الهجرة للعام 1924، الذي أدى، جوهريا، إلى وقف الهجرة من أوروبا الجنوبية والشرقية ومكن مشروع الأمركة من أن يفعل فعله في كتلة مستقرة وصولا إلى قولبتها.

كان مشـــروع الأمركة الكبير مشـــروعا بلا هوادة بـــل حتى بلا رحمة. يمكن ترجمتـــه إلى نوع من الحرب الثقافيـــة (kulturkampf) الأمريكية، إلـــى صدام بـــين تصورات متنافـــرة وأصيلة لما يجـــب أن تكونه الحضارة الغربية وجملة مؤسساتها وممارساتها. أفراد كثيرون تعرضوا للاضطهاد والظلم من جانب هذا المشروع، وجزر غنية وذات معنى كثيرة من الثقافات

الأوروبيـــة المختلفة تعرضت للتكنيس. هذه الجزر كانت هي التجســـيدات لسلسلة مؤسسات وممارسات حضارية أصيلة، كانت تضطلع بأدوار بدائل لمؤسســـات وممارســـات أمريكية. بيد أن إنجازات مشـــروع الأمركة هذا كانت مرعبة ومهيبة في الوقت نفســـه. خصوصـــا، حين أقدمت الولايات المتحـــدة على الانخراط في أكبر صراعاتها في القرن العشـــرين، الحرب العالمية الثانية أولا والحرب الباردة بعدها، فعلت أمريكا ما فعلته بوصفها دولة قومية ـ وطنية موحدة أكثر منها مجتمعا مقســـما متعدد الأعراق (لم يكف هتلر عن الاســـتخفاف بالولايات المتحـــدة لأنه كان يعتبرها لاحقا لا ســـابقا، وكان يراها المجتمع الممزق بدلا من الدولة الموحدة، وقد ظل يرى أن الولايـــات المتحدة كانت لاتزال ما كانته في الحرب العالمية الأولى). لذا فإن مشـــروع الأمركة كان هو الســـبب وراء بلوغ الولايات المتحدة ما يكفي مـــن الوحدة والثقة اللتين مكنتاه من ادعاء قيادة الحضارة الغربية والدفاع عنها، ضد النازيين أولا وضد السوفييت بعد ذلك.

وبالفعـــل فإن إحدى عواقب مشـــروع الأمركة الأكبـــر هذه تمثلت في انتشـــار مفهوم الحضارة الغربية في صفوف النخبة الأكاديمية الأمريكية. وبقيت النخبة السياســـية مرتاحة مع أمركة الكتلة الســـكانية. أما النخبة الأكاديمية (لاســـيما في جامعات هارفارد، وييل، وكولومبيا، وبرنســـتون) فكانت دائبة على تعليم نخبة المســـتقبل. وعلى هذا الصعيد كانت الأمركة البســـيطة مفرطة الفجاجة والبدائية. بدا من الأفضل الاهتداء إلى عنوان مشترك جامع لكل من الأوروبيين والأمريكيين بدلا من فرض الأمركة على أنـــاس كانوا بمعنى مـــن المعاني أوروبيين من ناحيـــة وأمريكيين من ناحية أخـــرى. وما لبث هذا العنوان أن أصبح «الحضارة الغربية» - على الأقل - وفق ما فهمه الأمريكيون، بمعنى كون العناصر الأساســـية لتلك الحضارة هي عناصر العقيدة الأمريكية.

وبعد مرور فترة طويلة من الزمن، في ســـبعينيات القرن العشـــرين، كانت العقيدة الأمريكية (ومعها التراث الليبرالي) بالذات ستتعرض للاستبدال بنوع من التصور الخاص لحقوق الإنسان الكونية، أو بعبارة أكثر دقة، كانت العقيدة الأمريكية ســـتعمم في إهاب مبادئ كونية شـــاملة. وكما ســـنرى فإن العقيدة

الأمريكيـــة صارت، في ظـــل هيمنة الولايات المتحـــدة أو قيادتها، المثل العليا المركزيـــة للحضارة الغربية الحديثة أولا، وبعد ذلك أصبحت حقوق الإنســـان الكونية الشاملة هي نواة المثل العليا للحضارة الكوكبية الحديثة والمعاصرة.

من التنوير إلى الحضارة الغربية

التنوير والحضارات الحديثة

فيمـــا كانت قطعة جديدة مـــن الحضارة المســـيحية الغربية، الولايات المتحدة، ســـائرة في طريق التحول إلـــى دولة - أمة صاعدة، أمة من صنع البيوريتانيـــة الإصلاحية وخليفتها العلمانيـــة، العقيدة الأمريكية، إلى حد كبير، كانت القطعة الأصلية من الحضارة المســـيحية الغربية، أوروبا تعيش تغيرها المثير الخاص، تغيرها المســـتند، من نـــواح كثيرة، إلى نظرة عالمية علمانيـــة ذاتية الوعـــي، النظرة التنويريـــة. كان من شـــأن التغييرين في أمريكا وأوروبا أن يتمخضا عن حضارتين متعاقبتين منتسبتين إلى العصر الحديـــث، الحضارة الغربية أولا فالحضـــارة الكوكبية المعاصرة بعد ذلك. يضـــاف إلى ذلك أن هذين التغييرين كانا بمنزلة تحول كبير جديد، تحول كان مرشـــحا لأن يثبت لاحقا أنه تحول أساسي وعميق مثله مثل التحولات الكبرى المعطوفة على العصر المحوري (آيزنشـــتادت 2003). وبالفعل فإن تحول العصر الحديث الكبير قد قطع، كما ســـنجادل، شـــوطا كبيرا على طريق قلب إنجازات العصر المحوري الملحمية رأسا على عقب.

تمثلت أولى الحضارات الحديثة التي كانت ســـتغدو معروفة على أنها حضـــارة غربية، حضارة بقيت موجودة، إلى هذا الحد أو ذاك، من التنوير حتـــى العقود الأخيـــرة، قرابة قرنين من الزمـــن. بدورها تألفت الحضارة الغربيـــة من حقبتين متعاقبتين: الحقبة الأوروبيـــة، التي تزامنت، إلى حد كبير، مع القرن التاسع عشر، والحقبة الأمريكية المتزامنة مع جزء كبير من القرن العشـــرين. أما الحضارة الحديثة الثانية فهي الحضارة التي نعيش في كنفها الآن - أي الحضارة الكوكبية، حضارة العولمة. وهي حضارة تمثل مـــد الحضارة الغربيـــة إلى أقصى زوايا كوكـــب الأرض، بعيدا وراء نواتها الأصليـــة في أوروبا الغربية ونواتها التالية في أمريكا الشـــمالية. غير أن

الحضارة الكوكبية تبقى أيضا، بسبب هذا التمدد الواسع، حضارة ممثلة لحزمة جديدة من الأفكار المركزية والتوترات الخلاقة، التي حلت محل أفكار وتوترات سابقة كانت تميز الحضارة الغربية. لعل أهم هذه التوترات وأخطرها هي تلك القائمة بين الأفكار الحديثة وأفكار العصر المحوري.

ثمة مؤرخون كثيرون يرون أن العصر الحديث بدأ مع الثورات العلمية والتكنولوجية في القرنين السادس عشر والسابع عشر (مع غاليليو، وبيكون، وديكارت، ونيوتن، مثلا)، والتنوير الحاصل في القرن الثامن عشر. هناك شراح لا يترددون حتى في أن يعدوا التنوير المنبع العظيم للحضارة الغربية، على غرار المنبع الأول أو الكلاسيكي والمنبع الثاني أو المسيحي. وعلى نحو خاص، فإن التنوير أكسب الحضارة الغربية جملة مفاهيم وممارسات الديموقراطية الليبرالية، والسوق الحرة، وتوظيف العقل والعلم من أجل إضفاء معنى على العالم. وعلى نحو أكثر خصوصية من ذلك، جاءت ثورة بريطانيا المجيدة في العام 1688 مؤكدة مقولتي الحرية والدستور، في حين تركز تشديد ثورة 1789 الفرنسية على مقولتي الديموقراطية والأمة (النزعة القومية - الوطنية). وكان من شأن أوجه التباين بين التنوير البريطاني ونظيره الفرنسي أو القاري أن تحدث انقسامات مهمة داخل الحضارة الغربية خلال جزء كبير من القرنين التاسع عشر والعشرين. وهذا كان هو الوضع بالنسبة إلى الثورة الصناعية وجملة الردود المختلفة عليها، كل من تولي الدولة مهمة توجيه الاقتصاد من جهة والأيديولوجيات الماركسية من جهة أخرى اضطلعا في القارة بدور أكبر بكثير منهما في أي من بريطانيا أو الولايات المتحدة.

وعلى نحو أكثر سلبية، قام التنوير بإزاحة الكهانة المسيحية عن المواقع التي كانت تشغلها في الحضارة المسيحية الغربية. وهو حين أقدم على ذلك إنما ألغى إحدى ركائز تلك الحضارة، ما أدى إلى نسف أساس أحد توتراتها الخلاقة السابقة. زد على ذلك أن التنوير جرد الحضارة من النصوص المقدسة أو من الكلمة، وصولا، بالتدريج، إلى إحلال حشد من الكلمات المتنوعة محلها (وحتى الآن، في العصر المعلوماتي هذا، نحن غارقون في بحر من الكلام).

علـى نحو أكثر جذريـة وتطرفا، حاول التنوير بوعـي، وفق اعتقادنا، ومازال يحـاول، أن يقلب جملة التجديدات الرئيسـية والتحولات الكبرى المعطوفة على العصر المحوري رأسا على عقب، أي هو يحاول حرف التركيز المجتمعي أقله على ثلاثة أصعدة أساسية: (1) عن المعايير الإلهية وإعادته، إلى الحاجات البشـرية، (2) عن التأمل الذاتي الاسـتبطاني وإعادته إلى العقلانية المتكيفة والذكاء العملي، (3) عن الحرية الإنسانية أو الشخصية وإعادته إلى الهدف البشـري أو المجتمعي، وفقا لطبعتي التنوير الماركسية والقومية. فيعقوبية الثورة الفرنسـية لم تخرج، مثلا، إلا من رحم التنوير. ثـم ما لبثت الشـيوعية والفاشـية، كلتاهما، أن خرجتا مـن رحم النزعة اليعقوبية، وكل منهما حاولت، بالتأكيد، إخضاع الحرية الإنسـانية للهدف الإنسـاني. (يبقى هذا، على أي حال، أحد الفروق المهمة والحاسـمة بين طبعة التنوير الفرنسـية والقارية من ناحية وطبعته البريطانية والأنجلو - أمريكية من ناحية ثانية).

وعلـى نحو حتى أكثر تطرفا في جذريته، كان التنوير يمثل أيضا نوعا من العودة إلى العصر المحوري. ومن غير المفاجئ، إذن، أن البقايا الموروثة عن حضارات العصر المحوري – الصين، الهند، إيران والإسلاميون الشيعة، الإسـلاميون السنة، بل وحتى يهود متزمتون ومسيحيون أصوليون – دأبت على رفض الحضارات الحديثة المتشـكلة إلى حد كبير بفعل التنوير والرد عليها. وبالفعل فإن بعض ورثة العصر المحوري – لاسـيما من الإسلاميين الشـيعة والسنة والأصوليين المسـيحيين – يرون التنوير نوعا من الرجوع إلـى جملة الأفكار والمعتقدات التي كانـت موجودة قبل الإنجازات الدينية العظيمـة للعصر المحوري وبعدها، ونوعا، إذن، من العودة إلى إحدى صيغ الوثنيـة. لذا فهم يرون الحضارات الحديثة بوصفها حضارات وثنية فعلا. بيـد أن الحضارة الوثنية هي الآن عملاقـة، على نطاق كوكبي (مثلها مثل الحضارة الكوكبية المعاصرة).

بقايـا العصر المحوري هـذه، إذن، منخرطة الآن فـي صيغ جديدة من الحـركات الأصوليـة المتكررة باسـتمرار، تلك الحركات التـي ظلت تطبع حضـارات العصر المحوري، أي حـركات ضد النزعات دائمـة التكرر إلى

«الانحــراف»، وإلى اكتســاب «الصفــة الدنيوية»، وإلى الارتــداد إلى حالة «الإنســان الطبيعي»، بيد أن من شأن هذه الطبعات من الحركات الأصولية أن تكون قادرة الآن على اعتماد مناهج ذات صبغة يعقوبية أو معارضة - أي مناهــج ذات صبغة حديثة - لبلوغ أهدافها (آيزنشــتادت 1999 أ). بمعنى أنها تستطيع أن تجمع بين المثل والغايات الأصولية الدينية لحضارات العصر المحوري من ناحية والوسائل الحديثة للحضارات الحديثة من ناحية أخرى.

الحضارة الغربية في حقبتها الأوروبية: من التنوير إلى انحسار نفوذ النواة الأوروبية

من حيث الجوهر، ما لبثت الحضارة المسيحية الغربية أن أصبحت، بعد التنوير، ما كانت ستعرف آخر المطاف باسم الحضارة الغربية. جلب التنوير معه عملية إضفاء الصفة العلمانية على قطاع واسع من الطبقة الفكرية، من طبقة حملة أفكار ما ســبق أن كان يعرف بالعالم المســيحي. كفت الحضارة الباقية عن أن تكون عالما مســيحيا، بمعنى ملكوت مسيحي، مع أن قطاعات كبيرة من الكتلة السكانية العادية بقيت مسيحية. ونشرت الثورتان الفرنسية والصناعية أفكار التنوير والعلمنة بين أجزاء من هذه الكتلة السكانية، مع أن الكنائس المســيحية واصلت تمتعها بقوة حيوية. غير أن إطلاق عنوان العالم المسيحي على هذه الحضارة منذ التنوير لم يكن صحيحا ودقيقا.

وتعــين على الحضارة الجديدة التي جلبهــا التنوير، بطبيعة الحال، أن تختار عنوانا لها. لبعض الوقت أواخر وأوائل القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على التوالي، وصارت «أوروبا» الكلمة المفضلة للدلالة على الحضارة. بيد أن هذا كان هو بالذات الزمن الذي شهد صعود المستوطنات الأوروبية في العالم الجديد إلى مرتبة دول وأمم مستقلة. وبالطبع فإن الأبرز والأهم بين هذه الدول الأمم الجديدة كانت هي الولايات المتحدة. وسرعان ما أدى الأمر إلى جعل عنوان «الحضارة الأوروبية» متعذرا.

خلال فترة وجيزة زاخرة بالنشــوة في القرن التاســع عشــر، حين كانت هــذه الحضارة تبدو الحضارة الديناميكيــة والنامية الوحيدة - الوحيــدة بالمطلق فــي الحقيقة - مع غرق ســائر الحضارات الأخرى

في مســتنقعات الانحطاط والانحــلال، كانت التســمية المفضلة هي «الحضارة» ونقطة على الســطر. بيــد أن إطالة عمر هذه العبارة، هي الأخرى، لم تكن ممكنة.

فقط في بداية القرن العشــرين تم ابتــكار عنوان «الحضارة الغربية»، وجــاء العنوان تســجيلا لإدراك حقيقة أن هذه الحضــارة، خلافا لمعظم الحضــارات الأخــرى، كفت عن عد الدين جوهرا لهــا. بيد أنه كان أيضا تســجيلا لواقع أن هذه الحضارة لــم تكن إلا واحدة بين حضارات أخرى. كانــت حضارة متجاوزة لحماســات الإيمان ومتجاوزة أيضا لنشــوة نعمة الاقتنــاع بالفــرادة، بأنها طبقــة بذاتها من دون نظيــر. باختصار، عبارة الحضــارة الغربية بالذات كانت نتاج مســتوى رفيع مــن النزعة الفكرية، ربمــا حتى نوعا مرضيا من أنواع الوعي الذاتي. وشــكلت الكلمة إشــارة مبكرة إلى تدهور الحضارة. وليــس مصادفة أن تكون هذه الحضارة منذ لحظة ابتكارها قد بدأت تســتخدم في هذا الســياق التشــاؤمي، كما في عنوان كتاب شبنغلر: انحطاط الغرب (1918). ولو تركت عبارة الحضارة الغربية بأيدي الأوروبيين وحدهم أو لعقولهم بالأحرى، لما عاشــت ربما إلا حيــاة وجيزة مثقلة بالبؤس. غيــر أن العالم الجديد كان هو العنصر الذي ســيجري، كما سنرى، استنفاره لانتشال «العالم» القديم من درك تشاؤمه. وعلى نحو خاص، كان من شــأن إحياء الحضارة الغربية وإعادة اختراعها أن يشكلا أحد مشروعات الولايات المتحدة العظيمة.

غير أن أشــياء كثيرة كانت، خلال القــرن الأول من عمر الحضارة الأوروبية أو الغربية (القرن المتطابق تقريبا مع القرن التاســع عشــر)، جاريــة على قدم وســاق ودائبة على تجريد هــذه الحضارة من هويتها المتماســكة حتى في إطار نواتها الأوروبية الأصلية. وفي الوقت نفســه الذي كان يشــهد تحول العالم المســيحي إلى حضارة أوروبية أو غربية كانــت تلك الحضارة ذاتها تتحول فعلا إلى سلســلة ومجموعة قوميات أوروبية. ولم تكن هذه، كما بين المؤرخ مايكل بورلي، في الحقيقة ســوى سلســلة أديان علمانية أو ديانــات وثنية جديدة (بورلي 2007، 2005، كورث 2001ب).

جملة من هذه القوميات الأوروبية كانت تتطلع إلى أن تصبح القوة المهيمنة في أوروبا، والدولة المركزية، إذن، للحضارة الغربية. وهذه «الطموحات الهيمنية» التي راودت فرنسا النابليونية، وألمانيا الإمبراطورية، وألمانيا الاشتراكية القومية على التوالي حظيت بقدر كبير من المناقشة من جانب مؤرخي السياسة الدولية. صحيح أن كلا من هذه الطموحات إلى الهيمنة على أوروبا قد خابت، غير أن ذلك لم يحصل إلا عبر ومقابل أثمان حروب عالمية باهظة (الحروب النابليونية، والحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية).

في الوقت نفسه، كانت بريطانيا عاكفة على نوع آخر من الهيمنة، أقله من القيادة، في العالم الواقع خارج أوروبا (فيرغسون). وراح كارل بولانيي وآخرون، راحوا، يجادلون قائلين إن هذه الهيمنة: (1) قائمة على القوات البحرية والقوة المالية، بدلا من القوات البرية، (2) كثيرا ما تمارس عبر دوائر النفوذ أو الحكم غير المباشر، بدلا من الاحتلال العسكري والحكم المباشر (بولانيي 1957). كان هذا صحيحا إلى حد كبير فيما يخص دور بريطانيا في أمريكا اللاتينية وأجزاء كبيرة من أفريقيا. أما الدور البريطاني (أو الراج البريطاني) في الهند فكان يتم أداؤه كما لو كان دور قوة برية تقليدية إلى حد كبير عبر استخدام جيش هندي ذي قيادة بريطانية يتولى التحكم في جنوب آسيا ويعكس النفوذ البريطاني على جزء كبير من الشرق الأوسط.

لاحقا، في القرن العشرين، كانت الولايات المتحدة ستحاول الاضطلاع بذلك النوع من الهيمنة البريطانية التي كانت مستندة إلى القوات البحرية والجبروت المالي والممارسة عبر مناطق النفوذ والحكم غير المباشر. ثمة محللون استراتيجيون معينون رأوا هذا ترسيخا لطريقة أنجلو - أمريكية مميزة في السياسة العالمية (ميد 2007). وكان من شأن هذا التراث الأنجلو - أمريكي أن يتجلى بوصفه التمهيد المثالي لمشروع العولمة الأمريكي اللاحق نهاية القرن العشرين.

أخيرا، في العام 1945 (ذلك العام الذي عده الألمان المهزومون كليا «العام صفر»)، بعد أن كانت النواة الأوروبية للحضارة الغربية قد تعرضت لقدر كبير وبالغ الخطورة من الخراب، حصلت الحضارة، في النهاية، على

دولة مركزية، تمثلت في الولايات المتحدة. راحت الولايات المتحدة تدعي أنها صاحبة التمثيل الأفضل لجملة مُثُل الحضارة الغربية وقيمها، بما يجعلها لا الدولة المركزية وحسب بل الدولة الحضارية للحضارة الغربية. غير أن الأمريكيين كانوا، كما رأينا من قبل، متوفرين على تصوراتهم المميزة الخاصة عما كانته الحضارة الغربية، وهي تصورات كانت مستندة إلى كل من البروتستانتية الإصلاحية والعقيدة الأمريكية.

الحضارة الغربية في حقبتها الأمريكية:
من الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الحرب الباردة

مع بداية القرن العشرين، كانت قوة الولايات المتحدة الصاعدة قد بدأت تعكس نفوذها الاقتصادي على أوروبا. وبعد ذلك، بادرت الولايات المتحدة، في الحرب العالمية الأولى، إلى مد ذراعها العسكرية الفعلية إلى هناك. في الوقت نفسه، نجح الأمريكيون في إضفاء معنى جديد على عبارة الحضارة الغربية، لدى تعاملهم مع المهاجرين الأوروبيين إلى أمريكا أولا وعند تعاملهم مع الدول - الأمم الأوروبية في أوروبا نفسها بعد ذلك. فبالنسبة إلى الأمريكيين في العقود الأولى من القرن العشرين، كانت الحضارة الغربية تعني أفكار: النزعة الفردية، الليبرالية، النزعة الدستورية، حقوق الإنسان، المساواة، الحرية، حكم القانون، الديموقراطية، الأسواق الحرة، فصل الكنيسة عن الدولة (هنتنغتون 1996). وكما سبق لنا أن رأينا، فإن هذه القائمة الخاصة من الأفكار كثيرا ما كانت تعرف باسم «العقيدة الأمريكية» التي لم تكن في الحقيقة إلا أحد إفرازات البروتستانتية الإصلاحية.

وهكذا فإن محتوى الحضارة الغربية أصبح، بالنسبة إلى الأمريكيين، متمثلا في العقيدة الأمريكية. إلا أن هذا المحتوى لم يكن في الواقع يمثل إلا الجزء الغربي الأقصى للحضارة الغربية - التنوير البريطاني أو الأنجلو - أمريكي بدلا من التنوير الفرنسي أو القاري المميز لأجزاء أخرى من أوروبا الغربية، أو، ربما، العداء للتنوير (أو الإصلاح المضاد من قبل) الذي كان يطبع أوروبا الوسطى، لاسيما إمبراطورية آل هابسبورغ.

في المقابل، ما لبثت الحضارة الغربية أن أصبحت البيئة الجديدة للعقيدة الأمريكية. فالنفوذ المتنامي للولايات المتحدة، متبوعا، خلال الحربين العالميتين، بجبروتها المتعاظم، أدى إلى نشر أفكار العقيدة الأمريكية شرقا، في أوروبا الغربية أولا وأجزاء كبيرة من أوروبا الوسطى بعد ذلك.

وحين جاءت الولايات المتحدة إلى أوروبا خلال النصف الأول من القرن العشرين، تمخض التزاوج بين الطاقة الأمريكية الجديدة والتخيلات الأوروبية القديمة عن إكساب التصور الأمريكي للحضارة الغربية قوة من ناحية ومشروعية من ناحية ثانية، في أمريكا كما في أوروبا. وهذه القوة ساعدت الولايات المتحدة ومكنتها من كسب الحرب العالمية الثانية ضد ألمانيا الاشتراكية القومية والحرب الباردة ضد الاتحاد السوفييتي، كما ساعدتها هذه المشروعية في تنظيم السلام الطويل داخل أوروبا الغربية الذي كان شديد التشابك مع تلك الحرب الباردة.

بالطبع، كانت ثمة جماعات ذات شأن في أوروبا معارضة لهذا التصور الأمريكي للحضارة الغربية، الذي كانت تراه تصورا شديد الخصوصية والضيق بل تافها وسطحيا. كان هذا صحيحا حتى في أثناء الحرب الباردة، حين كان الاتحاد السوفييتي يبدو تهديدا واضحا وقريبا للحضارة الغربية. وخصوم التصور الأمريكي كان يمكن العثور عليهم يمينا ويسارا على حد سواء. كان منهم كاثوليكيون تقليديون (ورثة الإصلاح المضاد) ومحافظون ثقافيون جنبا إلى جنب ماركسيين متطرفين (ورثة التنوير القاري) ويساريون ثقافيون. غير أن الولايات المتحدة نجحت في اجتراح ائتلاف عريض في أوروبا مع اليمين الوسط (الديموقراطيين المسيحيين مثلا) واليسار الوسط (الديموقراطيين الاجتماعيين مثلا)، ومع هؤلاء الحلفاء حققت نجاحات كبيرة على صعيد تهميش خصومها واحتوائهم (جودت 2005).

في ظل الولايات المتحدة، عاش تصور الحضارة الغربية، إذن، نوعا من العصر البطولي - الملحمي منتصف القرن العشرين. غير أن هذا لم يكن إلا بعد أن كانت الحضارة نفسها (التي كانت تكثر من تسمية نفسها

بالحضارة الأوروبية في الغالب) قد عاشت عصر بطولة أوضح وأقوى في القرن التاسع عشر. كان العصر البطولي الأول قد تمثل في توسيع الحضارة الأوروبية أو الغربية إلى أن باتت هذه أو تلك من طبعاتها حاكمة في جميع مناطق العالم. أما العصر البطولي الثاني فقد تمثل في تمدد أمريكا وتوغلها في أوروبا، الأمر الذي تكشف عن كونه في الوقت نفسه انسحابا لأوروبا من أجزاء كثيرة من باقي العالم.

وخلال العقدين اللذين أعقبا العام 1945 رأى معلقون كثيرون من ذوي العقلية التاريخية أن الطريقة التي أصبحت الولايات المتحدة بها الدولة المركزية والحضارية الأولى لدى الحضارة الغربية - وهي الممزقة من قبل إلى جملة من الدول القومية الوطنية المتحاربة - كانت تكرارا للطريقة التي كانت روما قد أصبحت بها الدولة المركزية والحضارية الأولى لدى الحضارة الكلاسيكية - وهي الممزقة من قبل إلى زحمة من دول المدن المتقاتلة - بمعنى أن أمريكا الآن بالنسبة إلى أوروبا هي ما كانته روما بالنسبة إلى اليونان.

على أي حال، للمرة الأولى منذ الإمبراطورية الرومانية، كان الغرب (أو الحضارة المسيحية والحضارة الغربية بالتتابع) متمتعا بدولة حضارية مركزية. موحدة أخيرا - في ظل دولة جديرة باسم الدول (الولايات) المتحدة - عاشت الحضارة الغربية الغارقة في بحر من الخراب نوعا من الانتعاش. أو ربما لم يكن الأمر، إذا ما تم النظر إليه من مواقع العقد الأول في القرن الحادي والعشرين، بعد نصف قرن من الزمن، سوى نوع من الصيف الهندي، الذي كان شتاء الحضارة الغربية سيرخي بظلاله من بعده على نحو حاسم.

وخلال الحقبة الأمريكية، تمت إعادة بناء أوروبا الغربية في إطار منظمة معاهدة شمال الأطلسي (الناتو) والجماعة الاقتصادية الأوروبية (الإي إي سي). وفترة إعادة بناء أوروبا هذه (الممتدة بين عامي 1948 و1973 تقريبا) عرفت - مع شيء من مجانبة الدقة - باسم «أعوام المجد الثلاثين»، وقد كانت إلى حد كبير تحت - ونتيجة لـ - هيمنة الولايات المتحدة. كذلك خلال هذه الفترة جرى تلقين الحضارة الغربية لشباب

الغــرب عبر التحديد الأمريكــي ومن خلال الطريقــة الأمريكية كما في دورات الحضارة الغربية المعتمدة في جامعات الغرب وكلياته خلال عقدي الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين.

غيــر أن العصر البطولي الثاني، الأمريكي، للحضارة الغربية ســرعان مــا انتهى، بدءا بالحركات الطالبية في ســتينيات القرن العشــرين، تلك الحركات التي قامت على رفض بعض مفاهيم الحضارة الغربية، وبالتأكيد مع انتهاء الحرب الباردة أوائل تسعينيات القرن العشرين (جودت 2005). انتهى ذلك العصر في جزء منه إلى أن التصور الأمريكي للحضارة الغربية لم يعد يوفر للولايات المتحدة قدرا ذا شأن من المشروعية بنظر الأوروبيين. غير أن الســبب الرئيســي الكامن وراء انتهاء العصر تمثل في توقف هذا التصور عن توفير أي قدر من الطاقة داخل الولايات المتحدة نفسها، وذلك لصيرورته مجردا من أي مشروعية بنظر أكثرية الأمريكيين.

انحطاط الحضارة الغربية بالطريقة الأمريكية

يبقى انحطاط الحضارة الغربية حكاية دأب الباحثون على ســردها منذ نهاية القرن التاسع عشر. وكما سبق لي أن رأيت، فإن صعود عبارة الحضارة الغربية كان هو نفسه رمز المرحلة الأولى من انحطاط تلك الحضارة الفعلي. إلا أن فســاد التصور والعبارة شــكل، عند انتهاء القرن العشرين، انحطاطا قاطعا أشواطا أبعد بكثير. وقصة انحطاط الحضارة الغربية بوصفها تصورا وعبــارة إن هي إلا جزء من قصة أطول لانحطاط الحضارة الغربية بوصفها واقعــا. ليس هناك، على أي حال، أحد تقريبا في الغرب كله لا يزال يؤيد أو يدافع عن شيء يحمل صراحة اسم «حضارة غربية».

الآن، إذن، بعد نحو ثلاثين ســنة من انتهاء الأعوام الثلاثين المجيدة، نســتطيع أن نرى أن الحقبــة الأمريكية للحضارة الغربيــة لم تكن في الحقيقة إلا صيفا هنديا بالنســبة إلى تلك الحضارة. وتلك بالفعل هي الحقبة بالذات التي شهدت، حين كانت الولايات المتحدة تدعي الاضطلاع بــدور الدولة المركزية والحضارية، حصول عدد من التحولات التي كانت ســتفضي إلى وضع حد لبعض الملامح المميزة المتبقية للحضارة الغربية

وصولا، إلى إحلال حضارة كوكبية جديدة محلها. أكثرية هذه التحولات كانت نابعة من، ومعززة بتلك الدولة المركزية والحضارية: الولايات المتحدة بالذات.

من الحضارة الكوكبية إلى العصر المحوري

صعود أيديولوجيا التعددية الثقافية

أولا، كان ثمة نوع من التحول الأمريكي من أيديولوجيا حضارة غربية إلى أيديولوجيا مجتمع تعددية ثقافية (شليزنغر 1998). فمع حلول تسعينيات القرن العشرين، إن لم يكن من قبل، كانت نخب الولايات المتحدة - ولاسيما تلك المنخرطة في السياسة، الأعمال، البحوث الأكاديمية، والإعلام - قد كفت عن التفكير في أمريكا قائدة لـ، بل حتى عضوا في، نادي الحضارة الغربية. وإلى حد كبير لم تعد الحضارة الغربية تعني شيئا بنظر هذه النخب. حقا، بات ينظر إلى الحضارة الغربية، في الأوساط الأكاديمية، على أنها صيغة من صيغ الهيمنة القمعية الظالمة التي تجب الإطاحة بها.

بدلا من ذلك، كانت هذه النخب الأمريكية قد بدأت ترى أمريكا مجتمعا متعدد الثقافات، مجتمعا حاضنا لجماعات ذات شأن من الأمريكيين - الأفارقة، من الأمريكيين - اللاتين، ومن الأمريكيين - الآسيويين. الأكثرية الراجحة من الجماعتين الأخيرتين كانت مؤلفة من مهاجرين جدد أو أولادهم، نتيجة الانفتاح الجديد الذي وفره قانون العام 1965 للهجرة (هنتنغتون 2004 ب، كورث 2004). ثقافات هذه الجماعات كانت مستمدة من جملة الحضارات الأفريقية، اللاتينية الأمريكية، الصينية، الهندية، والإسلامية، بدلا من الحضارة الغربية، وكان من شأن أي تأكيد نخبوي للحضارة الغربية أن يأتي منطويا على استبعادها أو استعدائها. وإذا كان لابد من مناقشة الحضارة بالمطلق فقد تعين عليها أن تكون حضارة استيعابية شاملة أو حاضنة، حضارة واضحة الاستيعاب لجملة الثقافات الغربية التي باتت موجودة في الولايات المتحدة. وهذه الثقافات كانت آتية من سائر أرجاء كوكب الأرض، ما أدى إلى جعل المرشحة الحضارية الأكثر ملاءمة هي حضارة كوكبية.

غيـــر أن احتمـــال تمخض واقع كتلة ســـكانية أمريكيـــة حاضنة لعدد كبيـــر من المهاجريـــن الجدد القادمين مـــن ثقافات قديمة كثيـــرة - واقع تعددية ثقافية - عن عقلية وسياســـة تعدديتين ثقافيتين فعلا لدى النخب الأمريكية لم يكن حتميا. والحقبة الممتدة بين ســـتينيات القرن العشـــرين وتســـعينياته لم تكن المـــرة الأولى التي كانت الولايات المتحدة قد شـــهدت فيهـــا أعدادا كبيرة من المهاجرين الآتين من ثقافات مختلفة. مع بقاء آفاق قبولها بالثقافة الســـائدة إشـــكاليا على ما بدا. وكما ســـبق لنا أن رأينا، فإن حالة مشـــابهة كانت قد وجدت قبل قرن، لاســـيما في الحقبة الممتدة بين ثمانينيات القرن التاســـع عشر وعشرينيات القرن العشرين، حين تعين على الثقافة المتشـــكلة في الولايات المتحدة على أيدي الأوروبيين الغربيين (مـــن ذوي النســـب البريطاني في المقام الأول) أن تتصـــدى لأعداد كبيرة مـــن المهاجرين القادمين من أوروبا الشـــرقية والجنوبيـــة (من البولونيين، واليهود، والإيطاليين بالدرجة الأولـــى). هؤلاء المهاجرون كانوا جميعا من منتسبي الحضارة الغربية، إلا أن هذا لم يكن عزاء بالنسبة إلى الأمريكيين الموجوديـــن هنا من قبل. فمعظم هـــؤلاء الأمريكيين «القدامى» «العتيقين» (Old-Stock) لـــم يكونوا يعرفون أنهم جزء مـــن حضارة غربية معينة (لم يكن المفهوم قد ترسخ بعد)، بل كان كثيرون ينظرون إلى أنفسهم من منطلق هويات دينية، قومية - وطنية، أو عنصرية (زائفة). والنخب الأمريكية في تلك الحقبة حلت مشكلة المجتمع متعدد الأعراق باعتماد خطة إذابة وتمثل فعالة قائمة على ركيزتي مشروع الأمركة والعقيدة الأمريكية.

أما في الحقبة الممتدة بين ســـتينيات القرن العشرين وتسعينياته، فإن المجيء الثاني لواقع تعددية ثقافية إلى أمريكا لم يتمخض عن أي مشـــروع أمركة مفروضة من جانب النخب الأمريكية، بل عن مشروع تعددية ثقافية، بدلا من ذلك. أسباب هذا الاختلاف كانت كثيرة، منها تراث حركة الحقوق المدنية وصعود الحركة النسوية. وهاتان الحركتان، كلتاهما، كانتا شبيهتين بحركة التعددية الثقافية. إلا أن السبب الرئيسي الكامن وراء إقدام النخب على اختيار التعددية الثقافية كان متمثلا بتطور تركيبة إيديولوجية أخرى، في عقول هذه النخب في الوقت نفسه، تركيبة أيديولوجية هي أيديولوجية

حقوق الإنسان الكونية الشاملة. مثلت هذه الأيديولوجية تحولا أو انقلابا أمريكيا آخر، وكان من شأنها أن توفر جملة العناصر الأساسية لحضارة كوكبية جديدة.

صعود مقولة حقوق الإنسان الكونية الشاملة

تضافر عدد من العوامل كان هو السبب الكامن وراء مبادرة النخب السياسية والفكرية الأمريكية إلى احتضان حقوق الإنسان الكونية الشاملة في سبعينيات القرن العشرين. أولا، بدت تلك النخب التي كانت قد شجبت تدخل الولايات المتحدة في الحرب الفيتنامية بحاجة إلى اجتراح عقيدة جديدة للسياسة الخارجية الأمريكية تحل محل عقيدة الاحتواء، التي باتت، بنظرهم، فضائحية. ثانيا، أدت الموجة الصاعدة من التجارة والاستثمارات المزدهرة، في بلدان سائرة على طريق التصنيع خارج أوروبا واليابان، إلى حفز بعض النخب على التنبه إلى نوع من الحاجة إلى تطوير عقيدة جديدة للسياسة الخارجية الأمريكية تكون قابلة للتطبيق على طيف واسع من البلدان والثقافات المختلفة (الصعبة في كثير من الأحيان). وقد تعين على هذه العقيدة أن تكون أرحب وأوسع بكثير على الصعيدين الجغرافي والثقافي من فكرة الحضارة الغربية المحدودة في الواقع. حقا، كان الأفضل أن تتمتع العقيدة الجديدة بأفق كوكبي وكوني شامل بالفعل - أي بأفق متناسب مع الاقتصاد والمجتمع الكوكبيين الناشئين. ثالثا، كانت ثمة سلسلة من التغيرات المتفاعلة في قلب الشعب الأمريكي. كانت أمريكا تتابع السير على طريق التحول من اقتصاد صناعي إلى اقتصاد ما بعد صناعي، من ذهنية إنتاجية، إذن، إلى ذهنية استهلاكية. كانت أيضا عاكفة على التحول من أيديولوجية «نزعة فردية استحواذية» إلى أيديولوجية «نزعة فردية معبرة». وفي هذه الأمريكا ما بعد الصناعية، الاستهلاكية، والفردية المعبرة الجديدة، كانت حقوق (لا مسؤوليات قطعا) الفرد (لا الجماعة قطعا) هي النعمة الأسمى أو المصلحة العليا.

وهكذا فإن حقوق الإنسان يتم النظر إليها، في الأيديولوجية الجديدة، على أنها حقوق الأفراد. والحقوق الفردية هذه مستقلة عن أي تراتبية أو ألفة جماعية، أي تقاليد أو أعراف، يمكن لهذا الشخص أو ذاك أن يكون

منتسبا إلى بيئتها. وهذا يعني أن حقوق الإنسان قابلة للتطبيق على أي فرد في أي مكان بالعالم، بمعنى أنها كونية شاملة، لا طائفية، قومية، أو حضارية مجردة وحسب. ثمة، إذن، نوع من الارتباط المنطقي الوثيق بين حقوق الفرد وكونية تلك الحقوق. فالحقوق الفردية هي حقوق كونية شاملة، والحقوق الكونية الشاملة هي حقوق فردية.

وهكذا فإن أيديولوجيا النزعة الفردية تصل إلى قلب جميع مناحي المجتمع، إنها فلسفة شاملة، كلية. ومثلها مثل الشمولية الأصلية للدولة كما لحركات أخرى وارثة للنزعة اليعقوبية، تتصف النزعة الفردية بالصلابة التي لا تعرف معنى الشفقة على صعيد تحطيم جملة الهيئات المتوسطة والمؤسسات الوسيطة التي تقف بين الفرد وأعلى السلطات أو أوسع القوى. مع شمولية الدولة تكون السلطات العليا متمثلة بمرجعيات الدولة القومية، أما مع أيديولوجيا النزعة الفردية، فتبقى أوسع القوى متجسدة بهيئات الاقتصاد الكوكبي ووكالاته.

تمثل النزعة الفردية - باحتقارها لسائر التراتبات الهرمية، وأشكال الألفة الجماعية، والتقاليد، والأعراف، وتمردها عليها - النتيجة المنطقية والتطرف الأقصى لعلمنة البروتستانتية الإصلاحية وحركة الإصلاح البروتستانتية. غير أن هذه البروتستانتية المعلمنة هي بروتستانتية دون إله، عملية إعادة تشكيل وإصلاح لجميع الأشكال. هي تمثل رفضا لجميع أديان العصر المحوري وحضاراته. لعلها، وهي العاكفة على الركض وراء أهداف مباشرة ودنيوية مبتذلة، شبيهة فعلا بعبادة ما قبل العصر المحوري للأصنام القريبة والمبتذلة ما يجعلها وثنية من نوع جديد.

تبقى الغاية القصوى لهذه البروتستانتية المعلمنة متمثلة بتعزيز تصورها الخاص لحقوق الإنسان الكونية الشاملة. غير أن جملة من العقبات وقفت في طريق التنفيذ الكامل لهذا المشروع خلال سني الحرب الباردة. فطوال بقاء الولايات المتحدة منخرطة في صراع ثنائي كبير مع الاتحاد السوفييتي والأيديولوجية الشيوعية، تعين عليها - على الولايات المتحدة - أن تبدي احتراما وتقدم تنازلات معينة لجملة خصوصيات ظواهر التراتبية، الطائفية، والتقاليد، والأعراف في البلدان التي كانت بحاجة إلى تحالفاتها.

وهذه التنازلات كثيرا ما كانت أشكالا من الانحراف عن الخط الأمريكي الطبيعي القائم على تعزيز مبادئ حرية التجارة والديموقراطية الليبرالية. إلا أن انهيار الاتحاد السوفييتي وافتضاح الأيديولوجية الشيوعية سرعان ما أديا إلى إزالة جزء كبير من عنصر الاضطرار إلى مثل هذه المساومات والتنازلات. وفي الوقت نفسه ما لبث انتشار الاقتصاد الكوكبي وظاهرة التنافس بين الحكومات القومية - الوطنية في مجال تحرير اقتصاداتها، بغية اجتذاب الرساميل الأجنبية، أن أفضى إلى إضفاء الشرعية على الأسواق الحرة (فوكوياما 2006، ماندلباوم 2002). باتت الولايات المتحدة قادرة الآن على نبذ التحفظ والحرج أو التردد على صعيد السير قدما على طريق تنفيذ مشروعها العظيم ولكن القائم على تصور خاص لحقوق الإنسان الكونية الشاملة. وهذا هو ما أقدمت على فعله بأساليب كثيرة في ظل إدارتي كل من بيل كلنتون وجورج دبليو بوش (كورث 2005).

الصرح الأمريكي للحضارة الكوكبية الحديثة

ظلت الولايات المتحدة على الدوام إحدى قيادات الحداثة وإذن حضارة الحداثة. وبالفعل، فإن صمويل هنتنغتون قد أعلن منذ زمن طويل أن «أمريكا ولدت حديثة» (هنتنغتون 1968).

بدءا بستينيات القرن العشرين، باشرت الولايات المتحدة نشر حضارة الحداثة هذه إلى ما بعد الغرب نفسه في بقية أجزاء كوكب الأرض. وقد أصبحت، إذ فعلت ذلك، الجهة الرئيسية المبتكرة للحضارة الكوكبية الحديثة. ففي ستينيات القرن العشرين كانت شبكة شركات أمريكية متعددة الجنسيات والقوميات أداة رئيسية لعملية النشر هذه. وفي سبعينيات القرن العشرين أقدمت إدارة كارتر على إضافة أيديولوجية حقوق الإنسان. وكما سبق لنا أن رأينا، فإن التعريف الخاص لهذه الحقوق الإنسانية المزعومة جاء متطابقا إلى حد كبير مع طبعة مرهنة للعقيدة الأمريكية. وسرعان ما بادرت الإدارتان الديموقراطية والجمهورية إلى تأييده. في ثمانينيات القرن العشرين حل عصر المعلومات، هذا العصر الذي سرعان ما نجح وبيسر في إذاعة ونشر أفكار الحداثة في طول كوكب

الأرض وعرضه، أيديولوجيا وواقعيا. وفي تسعينيات القرن العشرين تم لم جملة هذه العناصر وإذابتها في بوتقة الأيديولوجية الأمريكية المهيبة والمشروع الأمريكي الداعي إلى العولمة.

وكما رأينا من قبل فإن النخب الأمريكية في ميادين الأعمال، والفكر، والبحث الأكاديمي العلمي، والإعلام كفت، خلال هذه الفترة، عن أن تكون غربية في تعريفها لذاتها، بل باتت، بدلا من ذلك، كوكبية وكونية في أفكارها ومثلها العليا. ما لبثت نظرتها العالمية أن أصبحت شاملة حقا للعالم في اتساعها (وعالمية أيضا من حيث العمق، أو من حيث الافتقار إلى العمق الروحي بالأحرى). لذا فإن الولايات المتحدة كانت، مع حلول عقد تسعينيات القرن العشرين، قد أصبحت الدولة النواة، الدولة الحضارية أو دولة الحضارة. وهذه الحضارة الكوكبية تميزت باعتناق سلسلة خاصة (وغريبة أو شاذة، من وجهة نظر حضارات العصر المحوري أو ما بقي من بقاياها) من المعتقدات الجوهرية التي تولت مهمة خدمة دينها هي. وهذا الدين لم يعد، بالطبع، هو الدين المسيحي، بل كان دين التنوير، الذي كان، كما سبق لنا أن رأينا، دينا معاديا للدين المسيحي.

من بعض النواحي، كانت نظرة التنوير العالمية لدى الحضارة الكوكبية لاتزال شبيهة بالتنوير الأنجلو ـ أمريكي الذي كان قد تضمن تأكيدا لمبدأي حرية السوق وتقييد الدولة. غير أنها كانت، من نواح أخرى شبيهة بالتنوير الفرنسي والقاري، الذي كان قد تضمن تأكيدا لأيديولوجيا كونية ـ خلاصية من ناحية، وتدخلات عسكرية من ناحية ثانية، ومناهج يعقوبية من ناحية ثالثة. غير أن ما يتجاوز ذلك هو أنها كانت شبيهة بما بعد التنوير الفرنسي، أي، نظرية ما بعد الحداثة القائمة على تأكيد تفكيك سائر الأفكار والمثل العليا التقليدية (جميع الأفكار والمثل العائدة إلى العصر المحوري إذن) وتعزيز الصوابية المتكافئة لأي حشد هائل من الكلمات. وأيديولوجية ما بعد الحداثة هذه تعززت بالطبع جراء التقدم الكبير الحاصل في مجال الاتصالات نتيجة تكنولوجيات الإنترنت وعصر المعلومات.

مقاومة العصر المحوري للحضارة الكوكبية الحديثة

يجب، بالطبع، عدم استغراب مبادرة مخلفات حضارات العصر المحوري إلى الرد على هذه الحضارة الكوكبية الحديثة بقيادة الولايات المتحدة ورفضها لها. فهذه المخلفات موجودة بالدرجة الأولى في الصين، ولاسيما في صفوف عدد كبير من موظفي الدولة في الهند، ولاسيما في الأحزاب الهندوسية، وفي إيران والإسلام الشيعي، ولاسيما في النظام الكهنوتي وبين صفوف الطبقة الكادحة من السكان، وفي الإسلام السني (حيث لا تتمتع، خلافا، للجهات الأخرى، بدولة مركزية). لا شك أن مخلفات العصر المحوري هذه تلقى معارضة من جانب فئات أخرى داخل المجتمعات المعينة، وهي فئات استفادت من، وتماهت مع، عدد كبير من عناصر الحداثة والحضارة الكوكبية. إلا أن مخلفات حضارات العصر المحوري تبقى أميل إلى أن تكون كبيرة وذات شأن ووزن. حقا، هي على مستوى من الضخامة والوزن يكفي لتمكين أي منها - أي من مخلفات حضارات العصر المحوري - من الزعم، على نحو مقنع، أنه قادر الآن على تقديم رؤية بديلة لما ينبغي لأي حضارة أن تكونه، رؤية مختلفة عن الرؤية الأمريكية.

وهكذا فإن الولايات المتحدة هي، بنظر البعض (لاسيما منتسبي النخب الأمريكية في ميادين الأعمال، والفكر، والبحث الأكاديمي، والإعلام) الدولة الحضارية لحضارة جديدة وكونية - الحضارة الكوكبية الحديثة. إلا أن آخرين (لاسيما منتسبي النخبتين السياسية والدينية في حضارات العصر المحوري) يرون الولايات المتحدة دولة عظمى حقا، لكنها ليست دولة حضارية. بل يراها كثيرون من هؤلاء دولة معادية للحضارة، دولة بلا حضارة حقيقية، مسخا مخيفا، دولة وثنية معادية لأي حضارات حقيقية، شبيهة بتلك التي ينتمون إليها.

لدى كل من نخبتي الحضارتين الصينية والهندية دولة حضارية واضحة المعالم، وهما شديدتا السعادة بسير دولتيهما قدما وبسرعة على طريق الثروة، والقوة، والهيبة. وحتى نخب الحضارة الفارسية تملك دولة حضارية (إيران) دائبة على التصدي للولايات المتحدة.

لكن ماذا عن النخب الدينية للفرع السني من الحضارة الإسلامية؟ من الواضح أنها غير متوفرة على دولة حضارية مركزية. وترى نفسها، هي وحضارتها، أيضا، في حالة تناقض وعداء شديدين مع الولايات المتحدة على عدد من الأصعدة المهمة: (1) الإسلام السني حضارة، بل حضارة عظيمة، ولكنها حضارة بلا دولة، في حين أن الولايات المتحدة دولة عظيمة ولكنها بلا حضارة، (2) يمثل الإسلام السني مثلا أعلى ينتظر أن يصبح واقعا، روحا تنتظر أن تتجسد (لاسيما استعادة الخلافة)، في حين أن الولايات المتحدة لا تمثل إلا واقعا ماديا مبتذلا، واقعا تخلى عن المثل الأعلى وهجرته الروح، ونتيجة لـ 1 و2، فإن الإسلام السني، (3)، هو اليوم في حالة هشاشة مفرطة لكنها زاخرة بالوعود العظيمة، في حين أن الولايات المتحدة هي اليوم في حالة جبروت عظيم ولكنها غير منطوية إلا على القليل من الوعود.

الإسلاميون أو الأصوليون السنة يسعون إلى تحقيق مثلهم الأعلى الديني باستخدام وسائل حديثة (مثلا، الإرهاب بأسلحة حديثة) عبر إسقاط الدولة المعادية للحضارة التي يرونها عدوهم ألا وهي الولايات المتحدة. وبالنسبة إلى هؤلاء ثمة رسالة عظيمة لا بد من تأديتها، ألا وهي رسالة خلق دولة عظيمة، الخلافة، لخدمة حضارة عظيمة، الإسلام. ينبغي ألا نفاجأ حين نجدهم يرون استخدام جميع الوسائل الممكنة دون أي استثناء ضد دولة يعدونها مسخا مرعبا، دولة وثنية، معادية للحضارة، أمرا جائزا بل ضروريا. وتلك الدولة هي دولتنا نحن.



3

أوروبا بوصفها أسرة ممارسة حضارية[1]

إيمانويل آدلر

«هل تستطيع أوروبا، في مجابهتها لحضارات أخرى، أن تتحدى مرجعيات هذه الكيانات السياسية وصولا إلى جذبها سلميا نحو ممارساتها هي؟»

آدلر

مقدمة

أرى تماهيا بين الحضارات وأسر الممارسة وترابطا بين أي منعطف كبير ورئيسي في تاريخ الحضارات وتطور نوع جديد من أسر الممارسة والكيانات السياسية الحضارية التي تغدو متجذرة فيها. وأسرة الممارسة هذه قائمة على أساس ممارسات أمنية أسرية (دويتش وآخرون 1957، آدلر وبارنيت 1998 ب)، خصوصا ممارسات ضبط نفس تحضرية جديدة ومبتكرة (إلياس 2000، 1978 ب) متناقضة مع ممارسات سياسة القوة العائدة إلى الحقبة الحديثة. ولو تسنى لمثل هذا التحول

أن يتــم، على الأقل من وجهــة نظر علاقات القــوة، لتعالى على فكرة «الحداثات الكثيرة» لدى شموئيل آيزنشتادت (1987، 2000 أ، 2000 ب، 2003، 2004 أ) ولشــكل دحضا واقعيا لمفهوم «صدام الحضارات» عند صمويل هنتنغتون (1993). فرضيتي أنا هي أن أوروبا، أو ما أطلق عليهــا، حاذيا حذو إيان مانرز (مانرز 2002، 2006 أ، 2006 ب، دييز ومانرز 2007)، اســم «أوروبا الســلطة المعيارية»، قد تكون عاكفة على إعادة اختراع نفسها بوصفها أسرة ممارسة أمنية حضارية، قادرة على تغيير ممارســة السياسة الدولية. وما إذا كانت العملية ستتكلل بالنجاح متوقف على نوع من المباراة بين أوروبا ســاعية إلى تغيير العالم وصولا إلى إكساب هذا العالم صورة سلطتها المعيارية العلمانية بالدرجة الأولى مــن جهة والعالم الفوضوي القديم الطيب الدائب على تشــكيل أوروبا وإقحامها في صورته الخاصة من جهة أخرى.

أصف فكرة الحضارات وأفســرها بوصفها أســر ممارسة، وأطرح فرضية أن من شأن أوروبا، حين يكون الأمر متعلقا بحل مشكلات دولية، أن تكــون، واقعيا، داخلة في مرحلة ما بعد الحداثة، مرحلة منتمية إلى حقبة ما بعد الحداثة. ثم أرســم اثنتين من مراحل الحضارة الأوروبية، قبل إعــادة اختراع أوروبــا بوصفها أوروبا ســلطة معياريــة وبعدها، وبتقــديم وصف موجز لمرحلتها الحضارية الأولى. أما الأقســام التالية فتتولى وصف أوروبا الســلطة المعيارية ليس بوصفها مفهوما فقط، بل على أنها واقع عملي وجملة الممارســات التي تشــكل الأســاس الحالي للكيان السياســي الحضاري ما بعد الحداثي مع أسرة الممارسة. كذلك أشــير بإيجاز إلى تفاعلات أوروبا مع الحضارة الإســلامية والولايات المتحدة لتسليط الضوء على التنافس الجاري بين أوروبا سياسة ما بعد السلطة والعالم الفوضوي الحديث[2]، أما الخاتمة فتضرب أخماسا في أســداس حول ما إذا كانت أوروبا السلطة المعيارية وكيف ستستطيع أن تحفز على شق «طريق ثقافية ملتوية» (توينبي 1988، بوتشالا 1997)، أو على اجتراح نقطــة لقاء تلاقحية لتبادل التخصيب بين الحضارات، في البحر الأبيض المتوسط.

الحضارات بوصفها أسر ممارسة

درج المحللون السوسيولوجيون على تصوير الحضارات تشكيلات كلية من شأنها، وهي المتجذرة في أطر ثقافية ودينية غالبا، أن تصبح عالية المأسسة ومتمايزة على الأصعدة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية (آيزنشتادت 2000 أ). غير أنني أخالف أي تحليل حضاري يركز حصرا إما على التنظيم الاجتماعي - السياسي (هوبسون 2004)، وإما على برنامج معياري (غونغ 1984 أ)، لاسيما على برنامج قائم على تشييء الثقافة (هنتنغتون 1993) [3]. كذلك أنأى بنفسي عن أي منظور ما بعد كولونيالي (آشكروفت، غريفثس، وتريفن 1998، انظر أيضا بهابها 1983) يرى التحليل الحضاري مشروعا «ملوثا» ثقافيا وسياسيا، مشروعا يركب «الآخر» من منطلقات أدنى، لحظة انزلاقه إلى تركيب الذات متحضرا. وفيما أنتمي إلى جيل جديد من الدراسات التي ترى الحضارات كيانات مركبة اجتماعيا (هول وجاكسون 2007 أ، 4، 6 - 10، كاتزنشتاين في هذا الكتاب)، أقترح أيضا أن على المرء أن يحكم على الحضارات لا من خلال ما «هي» بل من منطلق ما «تفعل»، بمعنى أن علينا أن ننظر إلى الحضارات على أنها أسر ممارسة ديناميكية، ومهلهلة الترابط، وتعددية، وغير متجانسة ذات حدود ممتدة إلى حيث تصل ممارساتها. وأسر الممارسة ساحة معرفية قائمة على التماثل العقلي، أسرة بشرية النسيج الاجتماعي للمعرفة، لجملة الممارسات المشتركة المجسدة للمعرفة التي تعكف الأسرة على تطويرها، واقتسامها، وصيانتها (ونغر، ماكديرموت، وشنايدر 2002: 28 - 29). وبرغم أن المفهوم استعمل، في المقام الأول، لوصف أسر داخلية ودولية/عابرة للحدود القومية (ونغر 1998 أ، 1998 ب، آدلر 2005، 2008)، فإنه ينطوي على معنى أسر ثقافية كلية، مثل الحضارات [4].

لا يفضي تعريف الحضارات على أنها أسر ممارسة إلى وضع مفهوم الثقافة، الذي يتم عطف الحضارات عليه عادة (بوتشالا 1997: 7)، لا حصريا في عقول الأفراد أو في الخطاب الذي يستحضرونه، ولا فقط في دائرة أشكال الفهم الذاتية البينية التي يتم بلوغها تفاعليا، مثل الهوية المشتركة أو «الإحساس» المشترك بـ «نحن» (ركفيتز 2002). لعل مفهوم

أسر الممارسة يقوم بالأحرى على وضع الثقافة في خانة «نحن فاعلون» أو ممارســات - ألوان أداء كفؤة ذات معنى اجتماعي (آدلر وبوليو 2008) - تعرف الحضارات على نحو فريد وتختلف إحداها عن الأخرى.

تعريف الحضارات على أنها أسر ممارسة يتيح لنا فرصة وضع الأداة في الكيانات السياسية مثل الدول، والإمبراطوريات، والكيانات السياسية العابرة للحدود القومية - الوطنية التي تتقاســم ممارسات مشتركة من ناحية، وفي أسر الممارسين التي، إذ تجسد المعرفة التي تتولى الأسرة تطويرها، وتقاسمها وصيانتهــا، تتمتع بديناميكية هذه الحضــارة أو تلك وملامحها الجديدة، من ناحية أخرى (كولنــز 2004). لذا فإن أي حضارة تجمع، أو تتطلب نوعا من التقاطع، بين كيان سياســي، مثل دولة، أو إمبراطورية، أو أســرة سياسية - والكيان السياسي في أوروبا هو الكيان السياسي العابر للحدود القومية - من جهة، وأسرة ممارسة وفق تفسيري وترجمتي للثقافة في طور الفعل من جهة أخرى. وأســر الممارســة هذه تقوم، من ناحية، بإكســاب الكيانات السياسية أمزجة التحرك نيابة عن معرفة أسرة الممارسة، وهويتها، وخطابها وتركيبتها المعياريــة بطرق مميزة. من ناحيــة أخرى، تتولى الكيانات السياســية، عبر وسائل الممارسة شرعنة معرفة وخطاب أسرة المعرفة، وتمكينها، ومأسستهما.

تبقى أســر الممارســة واقعا، على الصعيدين الوجودي (الأنطولوجي) والمعرفي (الإبستمولوجي)، لأنها تشمل «لا الأبعاد الواعية والاستطرادية» والعمل الفعلــي للتغيير الاجتماعي فقط، بل والفضــاء الاجتماعي الذي تتداخــل فيــه البنيــة والأداة وتتقاطع فيــه المعرفة، والســلطة، والألفة (الأســرية)، (آدلر 2008، انظر أيضا آدلر وبوليو 2008، بوليو 2008). غير أن ممارســات الناس تتعايش وتتداخل مع لاعبين دوليين لأنهم يقرون حدود أســر الممارسة، ولأن المعرفة والخطاب اللذين يستندون إليهما ليسا بالضرورة «متناغمين مع التركيبات المشيأة لجملة الانتماءات، والتقسيمات، والحدود المؤسسية» (ففنر 1978 ب: 118 - 119).

وتعريف الحضارة كأسرة ممارسة يضيف قيمة إلى استخدام الحضارة كوحــدة تحليل. فمســاواة أوروبــا بوصفها حضــارة، مثــلا، بقائمة من الممارســات المميزة يضيف شيئا ملموسا وثمينا إلى دراسة أوروبا بوصفها

كيانا سياسيا عابرا للحدود القومية - الوطنية، ومن الواضح أنه يساعد أيضا على تمييز أسرة الممارسة الأوروبية عن أسر الممارسة الحضارية الأخرى، وعن الولايات المتحدة، والعالم الإسلامي، والصين، والهند، مثلا (آيزنشتادت 2000 أ)، كما عن أسرة ممارستها الخاصة السابقة بالذات.

تتطلب رؤية الحضارات بوصفها أسر ممارسة الانتباه إلى كل منابع الممارسات الحضارية من جهة وقوة الجذب المغناطيسية التي تمارسها الحضارات جراء ممارساتها من جهة أخرى. لذا فإنني أجادل، بالاستناد إلى كولنز (2004) وكاتزنشتاين (في هذا الكتاب) بأن الحضارات يمكن عدها «مناطق وجاهة» أو «شبكات جذب» تقوم، لامتلاكها مركزا أو مراكز متعددة - بؤرة سلطة بالمعنى الدويتشي (1957) - بتطوير قوة جذب مادية وثقافية فتصبح قادرة على اجتذاب حضارات أخرى. وفي نظر كولنز (2004)، فإن قوة الجذب الحضارية تشير إلى قدرة هذه الحضارة أو تلك على اجتذاب أعضاء حضارات أخرى عبر «فعالياتها المثيرة ثقافيا»، غير أنني أزعم أن الحضارات يجري تقليدها لا بسبب ثقافتها الرفيعة (متحف اللوفر في باريس مثلا) فقط، بل نتيجة أشكال التفوق المادي، التنظيمي والاستطرادي، المتجسدة في ممارسة سياسية، واقتصادية، وأمنية، واجتماعية جديدة أيضا (مثل المواطنة ما بعد السيادية). وأي تحول من الثقافة الرفيعة إلى الممارسات يساهم في إلقاء الضوء على أسلوب تفاعل الحضارات المختلفة، واندماجها، وتبادلها الخبرات، وتعلم بعضها من بعضها الآخر. وهو يساهم أيضا في بيان مدى تشجيع انتشار الممارسة لعملية توسع الحضارة.

لعل أحد أسباب كون الحضارات «مناطق وجاهة» وذات جاذبية مغناطيسية هو احتمال كون المعرفة التي تستند إليها بعض ممارساتها حبلى بأفكار التقدم. لا يعني هذا أن أسر الممارسة الحضارية تقدمية بالضرورة. لعلها، بوصفها ممثلة لفكرة تقدم ما بدلا من فكرة التقدم، ممارسات جديدة ومبتكرة، لاحتمال رؤيتها أفضل أو أقل سوءا، من أخرى، قد تساعد الحضارات على اجتذاب كيانات سياسية تابعة لحضارات أخرى.

ومن هذا التوصيف للحضارات، أسر ممارسة يتبع أنها لا تستطيع أن تتصادم بالمعنى المادي التقليدي. غير أن الكيانات السياســية، مثل الدول، والإمبراطوريات، والأســر العابرة للحدود القوميــة الدينية وغير الدينية، يمكــن أن تتصادم، وهي تفعل، بعنف أحيانا، أو، قد تبادر، في المقابل، إلى التعاون، بل تصل حتى إلى الاندماج. وما إذا كانت الكيانات السياسية عبر الحضارات تتصادم بعنف يتوقف على الخلفية المعرفية التي تؤسس لأسر الممارسة. فالكيانات السياسية التي تعلمت معا فن ممارسة ضبط النفس، مثلا، مرشحة للتعاون، أو، أقله، للتعايش سلميا.

ســأقدم الآن على حركتين نظريتين متعاقبتــين إضافيتين. أولا، تعبر الحداثــات الكثيرة (آيزنشــتادت 2003) - فكــرة أن لجميع الحضارات مراكز حضارية ديناميكية منطوية على توترات وتناقضات في داخلها، مثل الطوباويــة - الخلاصية الكونية والذرائعيــة - التعددية [5] ودائبة، مع ذلك، علــى تطوير برامج وتعبيــرات مختلفة عن الحداثــة (الحضارة الأوروبية والعالم الإسلامي مثلا) - عن نفسها لا بوصفها سلسلة قيم ومبادئ فقط، أو حتى مؤسسات اجتماعية وسياسية أو حصائل مادية فقط، بل على أنها جملة ممارسات في المقام الأول.

وما هو أكثر أهمية أن أي أسرة ممارسة حضارية معينة، تأسست جراء توقعات جديرة بالتعويل للتغير الســلمي (أي أســر ممارسات ذات صبغة أمنية)، ينتظر منها أن تغير طبيعة وسلوك لا الكيان السياسي الذي يحمل أسرة الممارسة في طياته فقط، بل ربما الحضارات المحيطة التي تتواصل معهــا أيضا. ولو حصل ذلك لدخلنــا، إذن، في ملكوت ما بعد الحداثة، لا بالمعنى العام الذي رآه آيزنشتادت (2000: 1) لدى انتقاده نظرية الحداثة، بل من منطلق ممارســات علائقية بالأحرى، وممارســات تحضرية قائمة على ضبــط النفس تحديدا (إلياس 2000، 1978 ب)، تلك الممارســات التي تلوذ الحضارات باستخدامها داخليا وخارجيا للتعامل مع الصراع. من شــأن هذه الحركة أن تتعالى جزئيا على ممارسات سياسة القوة الحديثة، مثل توازن القوة، ومن شــأنها أيضــا أن تجعل وجود أداة قيادية أو حوامل حضاريــة «ما بعــد حداثية» (كولنز 2004) قادرة علــى نقلنا من هنا إلى

هناك. غير أن الأهم من ذلك هو أن من شأنها، أقله، جزئيا، أن تساعد على التعالي على فكرة «الحداثات الكثيرة» لدى آيزنشتادت ودحض فكرة «صدام الحضارات» عند هنتنغتون.

إعادة اختراع أوروبا حضاريا

مرت الحضارة الأوروبية بمرحلتين مستندتين، كلتيهما، إلى «الفكرة الأوروبية» - التي تطورت، كما قال غيرارد ديلانتي، على امتداد الألفيتين الأخيرتين وظلت دائبة على التغير عبر الزمان والمكان - وإلى ممارسات أوروبا الحضارية. وهذه الممارسات تطورت، جزئيا، نتيجة سعي شعوب أوروبية معينة إلى حل «مشكلة العام مقابل الخاص القديمة قدم الزمن» (ديلانتي 1995: 85). فمن رحم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) بين العام والخاص خرجت أسر ممارسة تركت بصمة غير قابلة للإمحاء على الحضارة الأوروبية. وعلى الرغم من تبايناتهما فإن مرحلتي الحضارة الأوروبية تتقاسمان بعض السمات المشتركة بالغة الأهمية، ولاسيما، درجة عالية من التعددية والتقاطع للتوجهات الثقافية مع تعددية أديان وتقاليد (آيزنشتادت 1987: 47)، وصولا، إذن، إلى «سيرورة تفاوض دائمة حول الاختلاف»، وجود الأراضي الحدودية، إعادة اختراع الماضي، والصراع، الناجح نادرا، لتصور الذات آخر، وتصور الآخر ذاتا (ديلانتي 2002: 354).

المرحلة الأولى للحضارة الأوروبية

تطورت المرحلة الأولى من الحضارة الأوروبية من المجابهة بين العالم المسيحي اللاتيني من جهة وكل من المسيحية اليونانية (الشرقية)، والعالم المسلم، والثقافة اليهودية من جهة أخرى. وبالفعل فإن «فكرة أوروبا» بالذات تطورت عبر المجابهات بين أوروبا والعالم المسلم (ديلانتي 2003، كاتزنشتاين في هذا الكتاب، هوبسون 2004). وعلى الرغم من أن بعض هذه المجابهات كانت سلمية إلى هذا الحد أو ذاك، فإن الحضارة الأوروبية تطورت أيضا عبر مجابهة عنيفة غالبا بين مسيحيين أوروبيين والمسلمين، المغاربة الإسبان، والإمبراطورية العثمانية.

من القرن السـادس عشـر، قامت هذه الصراعات برسـم خطوط في الرمال بين الغرب والشـرق وأفضت، بالتضافر مع كل من الإصلاح الديني والحروب الدينية في القرن السابع عشر، إلى إضعاف معادلة مساواة أوروبا بالعالم المسيحي. وساهمت حركة التنوير والثورات الإنجليزية، والأمريكية، والفرنسـية في إعادة بناء الهوية الأوروبية بشـأن الفكـر العلماني والعقل، المصاحبين لثـورات علمية حول فهم طبيعة البشـر وموقعهـم في العملية (آيزنشـتادت 1987). وما لبث الاسـتقلال المتعاظم للمراكز السياسـية، والثقافية، والمجتمعية، قبول التجديد مع نوع من التوجه نحو المستقبل، حشد تغيرات في تصور الأداة والاسـتقلال البشريين، وقدر كثيف من الانعكاسية (آيزنشتادت 2000ب: 73) أن أنجب أفكار التقدم التي صارت متجسدة في ممارسات خلاصية كونوية، بما فيها الدين الخاص، والديموقراطية البرلمانية، والمواطنة وحق الاقتراع الشاملين، والعلم، واقتصاد السوق والتجارة، وحقوق الإنسـان. والدولة السـيادية الحديثة تطورت، يدا بيد، مع النزعة القومية. وهاتان الظاهرتان الدولة السيادية والحركة القومية - معا جلبتا لنا الحرب الدولية، وتوازن القوة، ونظام التحالفات الحديث، والممارسـات الكولونيالية والإمبريالية. حضارات أخرى انجذبت مغناطيسيا وبادرت انتقائيا إلى تبني عدد كبير من هذه المؤسسات والممارسات الأوروبية. ثمة، مثلا، دول مسلمة أخذت سيادة الدولة من أوروبا، لكنها بقيت محجمة، حتى الآن، عن اعتماد الديموقراطية وحقوق الإنسان.

ففي حين أن «مميزات خاصة للحداثة الأوروبية كانت متركزة بداية على محاولات اجتراح ثقافة «عقلانيـة»، اقتصاد كفؤ، مجتمع مدني (طبقي)، ودول قوية، حيثما بات من الممكن لتوجهات التوسع «العقلاني» هذه أن يتم التعبير عنها تعبيرا كاملا، وصولا أيضا إلى إيجاد نظام اجتماعي وسياسي قائم على الحرية» (آيزنشـتادت 1987: 58)، «اهتدى التنوير» هو الآخر «إلى ما يعبر عنه في حداثة مشـوهة ساعية إلى الانبهار مجددا بالحركة القومية» (ديلانتي 1995: 66). لذا فإن الحداثة الأوروبية طورت سمتين، سمة متجذرة في ممارسات تعميمية كونية قائمة على قاعدة أفكار التقدم والعقل، وأخرى متجذرة تخصيصية مستندة إلى أفكار وممارسات قومية.

أحيانا لم يكن رسم خط فاصل بين السمتين سهلا. وقد أفضت الاقتناعات «التعميمية» بكون الحضارة الأوروبية متفوقة على الحضارات الشرقية، ما أدى إلى جعل «الإنسان الأبيض مكلفا» بحمل أعباء تمدين الشعوب الأخرى وتحضيرها (روديارد كبلنغ)، إلى عقلنة الاستعمار التخصيصي لشعوب أخرى، لا بوسائل العنف فقط بل عبر الأدوات الثقافية (هوبسون 2004: 240). ولأن قوى أوروبا التخصيصية تغلبت بسهولة على القوى التعميمية، فإن أي وحدة لحضارة أوروبية بقيت حلما طوباويا.

قامت أوجه الاختلاف الدينية بين المسيحيين اللاتين، المسيحيين الأرثوذكس، والمسلمين، حالة تنوع اللغات القومية - الوطنية العامية، الفجوات السابقة في التاريخ الأوروبي، وعملية إضفاء صفة الخصوصية على المؤسسات والممارسات (مثل الدولة القومية (الدولة - الأمة)، توازن القوة، نظام التحالفات، الكولونيالية، والصراعات الإمبريالية على أفريقيا وما بعدها) بإضعاف الممارسات التعميمية. وهكذا فإن أوروبا ما لبثت، مع ولوجها باب القرن العشرين وهي دائبة على ممارسة مبدأ توازن القوة وسياسة التحالف، أن أقدمت، على نحو متوقع، على وضع حد لحرب عظمى «غير متوقعة» حرب تمخضت، مع الانهيار اللاحق للإمبراطوريات الأوروبية، ومؤتمر فيرساي للسلام، وبداية عملية تحرر المستعمرات، عن نقل مركز الثقل إلى الجانب الآخر من الأطلسي. ثم تولت الفاشية، والنازية، والحرب العالمية الثانية والمحرقة إنجاز الباقي من المهمة والإجهاز بنجاح على المرحلة الأولى من الحضارة الأوروبية.

المرحلة الثانية للحضارة الأوروبية

بعد انهيار المرحلة الحضارية الأولى لأوروبا، ومبادرة أمريكا إلى تولي قيادة الغرب، كانت ثمة فرصة لـ «الاختيار» بين الانحطاط (توينبي 1988) وإطلاق دورة جديدة من تطوير الممارسة الخلاقة التي كان من شأنها أن تجعل أوروبا بؤرة الاستقطاب التي كانتها ذات يوم. وهربا من الخيبة وانجذابا لإغراء المعرفة (هاس 1979)، اختارت أوروبا إعادة اختراع نفسها «منطقة وجاهة» سياسية واقتصادية و«شبكة جذب» جديدة

منطوية من جديد على احتمال جذب العالم مغناطيسيا. وهكذا فإن قدرة أوروبا على تغيير العالم لا تكمن فيما كانته فقط، بل فيما يمكن للعالم أن يصبحه الآن بمساعدة ممارساتها السياسية المعيارية المصقولة والمجددة.

أوروبا الآن دائبة على العمل لتغيير طبيعة اللعبة الحضارية البينية، مثلما سبق لها أن فعلت قبل قرون من الزمن تماما عند اهتدائها إلى الحداثة فأقدمت على استبدال جملة أسر الممارسة الحضارية السابقة بنظيراتها الحديثة [6]. ربما للمرة الأولى في التاريخ، قد تكون «أوروبا السلطة المعيارية» (مانرز 2002، 2006 أ) - كيان سياسي عابر للحدود القومية مع أسرة ممارسة أمنية في قلبه - عاكفة على إعادة اختراع ذاتها بوصفها أسرة ممارسة أمنية. هي عاكفة، تحديدا، على التمدد نحو الخارج، وعلى السعي إلى اجتذاب لاعبين سياسيين آخرين، وعلى الاضطلاع بدور قيادة عملية تغيير قواعد السياسة الدولية بممارسات قائمة على التغيير السلمي (آدلر 2008). من شأن أوروبا المعاصرة أن تغدو أداة ما بعد حداثية لأسرة علاقات أمنية داخل الحضارات وبينها، بدلا من بقائها إحدى صيغ «الحداثات الكثيرة»، وقد يكون من شأن هذا التحول أن يشكل تدشينا أول في التاريخ الحديث لعملية قيام حضارة بوصفها حضارة، أقله من المنظور الضيق للممارسات الدولية، بعبور عتبة ما بعد الحداثة (ريفكين 2004، روغي 1993).

ما يجعل «أوروبا السلطة المعيارية» مختلفة عن الممارسات «التحضيرية» (Civilizing) السابقة (غونغ 1984 أ) هو أنها تعبر عن نظرة نوربرت إلياس إلى سيرورة التحضير، بما فيها ضبط النفس بوصفه عنصرا حاسما في القاعدة المعرفية وألوان الأداء الكفؤة لأسرة ممارسة أوروبا وكيانها السياسي العابر للحدود القومية (إلياس 2000، 1978 ب) [7]. يقوم إلياس بربط سيرورة التحضير طويلة الأمد بتطوير معايير ضبط نفس اجتماعية متفوقة على نزعات اللجوء إلى استخدام العنف. وفي رأي منل (1992: 80)، فإن آلية ضبط النفس الاجتماعية تطورت نتيجة سلسلة من حالات تبادل التبعية الاجتماعية الديناميكية - بات الناس أكثر «عرضة لقدر أكبر من الإلزام بالاهتمام بالآخرين».

وفي هــذه الأثناء، بات ضبط النفس معتمدا علــى قيود خارجية، غير أنه صار أيضا مســتبطنا، أصبح بالتالي أكثر آلية وكلي الشــمول على الصعيدين العام والخاص.

قليلــة هي، ربما، الأفكار التقدمية المتمتعــة بالقوة التي تتمتع بها عملية مأسســة علاقات دولية منطوية على وعود يعول عليها بتغيير سلمي. ورؤية إلياس لضبط النفس كسيرورة تحضيرية إن هي، إذن، إلا رؤية وثيقة الارتباط بالأســرة الأمنية و«القدرة على» (Power to). فوفــق ما يقوله إريك رنغمار (2007)، تبقى «الســلطة على» (Power Over) نوعا من السلطة السياسية التي توظفها سياســة القوة لحكم العالم الحديث، في حين أن «القدرة على» تعني تغيير الآخرين وجعلهم على صورتها عبر الممارسة. وأداة أوروبا تتطلب، بــل تعتمد في المقام الأول، وإن لم يكن حصريــا، على «القدرة على» - على الجاذبية المغناطيســية لممارساتها، التي تعدها أسرة الممارسة تقدمية، وعلى الجهود الفعالة الرامية إلى توســيع نطاق سلطة أوروبا المعيارية إلى خارجها وصولا إلى توسيع حدود حضارة ما بعد الحداثة.

ما إذا كانت الحضارات قادرة على توظيف «القدرة على» من دون اســتخدام العنف ومن دون استدراج رد عنيف هي، كما ذكرنا إلياس (1997: 358 359)، مســألة ذات شــأن. من المهم بالمثل، إذن، طرح سؤال ما إذا كانت أسر الممارسة المعتمــدة على ضبط النفس قابلة، في ظل شــروط معينة، لأن تصبح، كما درج كارل دويتش على القول، «القوة المركزية» التي تتأسس الأسر الأمنية حولها [8]. ولأن الناس يفعلون ما يفعلونه، جزئيا، بســبب أســر الممارسات التي يشكلونها ويحافظون عليها، فإن تمدد أســر الممارســة عبر الحدود الوظيفية والجغرافية يمكّــن خلفيتها المعرفية من تشــكيل حصــة مطردة التزايد مــن هويات الناس وأفعالهم المتعمدة (آدلر 2008: 201). يبقى، إذن، نشــر الممارســات المؤسسة انعكاســيا عن طريق القدرة الأداتية لأســر الممارسة وقدرة شــرعنة الكيانات السياسية في تغيير العالم على صورتها، هو الذي يمكن أن يشير إلى كيفية قيام الحضارات بتمثيل نفسها في العالم السياسي. ومن شأن طبيعة الممارسات التي تنتشر وتتمأسس أن تساهم في تحديد ما إذا كانت المجابهات الحضارية سلمية، وصولا إلى ما إذا كانت الأسر الأمنية قابلة للتوسع عبر الحدود الحضارية.

ومنه فإن صــدام الحضارات المزعوم ليس مجابهة بين الغرب والإســلام (هنتنغتون 1993) ولا داخل الإســلام نفســه (لويــس 2002)، بل بين أوروبا وباقــي العالم. هذا «الصــدام» هو بين ما بعد الحداثة، البادئة للتو وعلى نحو غامض بشــق طريقها، متمثلة في أوروبا من جهة، والحداثة التي تتطلع أوروبا إلى التعالي عليها وتجاوزها، متمثلة في النظام الدولي كله. والرهانات الكبرى علــى هــذا «الصدام» أدت إلى وضع أوروبا الســاعية إلى تغييــر بنية النظام الدولي - قواعده وممارساته - وتحويلها إلى سياسة حضارية بينية قائمة على قاعدة أســر أمنية في مواجهة النظام العالمي - بما فيه، من كيانات حضارية مثل العالم المسلم، والولايات المتحدة، والصين، وروسيا - هذه الكيانات التي لا تزال الحرب في نظرها قابلة للتصور والانخراط فيها.

هل تستطيع أوروبا، في مجابهتها لحضارات أخرى، أن تتحدى مرجعيات هذه الكيانات السياسية وصولا إلى جذبها سلميا نحو ممارساتها هي؟ قد لا تســتطيع: ففي حين أن أوروبا ســاعية إلى تغيير العالم ومنحه صورتها القائمة على الســلطة المعيارية، نرى أن العالم الفوضوي دائب أيضا على محاولة فرض صورته. هذا الســباق هو ســباق في الوقت نفسه بين القوة - المتجلية في محاولات أوروبا الرامية إلى تغيير سياسة القوة - من جهة، والبنية أو التركيبة - التي هي ثقافة سياسة قوة تغري أوروبا بماضيها من جهة أخرى. يضاف إلى ذلك أن قدرة أوروبا على الجذب ســتكون معتمدة أيضا علــى وضع حد لجملة الضغوط المتصاعدة من داخل أوروبا مطالبة بالتحــرك «قدما نحو الماضي» - كي تصبح قــوة عظمى بالمعنى التقليدي لسياسة القوة الحديثة.

من الممكن، اختصارا، سرد العديد من «القصص» حول الاتحاد الأوروبي (الإي يــو) وحول الاندماج الاقتصادي، وحول الاندماج السياســي، وحول الإدارة فوق القومية، وحول حالات العجز الديموقراطي، وحول التغلب على النزعة القومية، وحول الكولونيالية الجديدة. غير أننا قد لا نباشر، إلا حين نبادر، من منظور حضاري، إلى رؤية سلطة أوروبا المعيارية أسرة ممارسة، إدراك كيفية قيام أوروبا، بعد «تهشم» الحضارة الأوروبية في النصف الأول من القرن العشــرين، بإعادة اختراع نفســها بوصفها حضارة على أساس

ممارســـات تقطع مع مفهـــوم الحداثة من أي منظور سياســـة قوة. وعلى نحو شـــبيه بمقاربة إيرنســـت هاس في كتاب القومية، الليبرالية، والتقدم (1997)، فـــإن أي منظور حضاري يضع الاتحاد والاندماج الأوروبيين في ســـياق تاريخي طويل الأمد، يكون، إذن، أوهـــى علاقة بالخطط التجارية أو النماذج السياســـية الخاصة المعتمدة بعد الحـــرب العالمية الثانية منها بمئات الســـنين من التطور الثقافي والسياســـي، الـــذي قد تمارس بعض نتائجه العملية (ضبـــط النفس، مثلا) تأثيرا تدريجيا في «البنى الضخمة والسيرورات الكبيرة» (تيللي 1989) للحداثة والعلاقات الدولية.

أوروبا السلطة المعيارية

خرجت أوروبا الســـلطة المعيارية من رحم عملية جعلت أوروبا أكثر اتحادا (من حيث الاندماج التعددي) من ناحية، وأكثر تنوعا (نتيجة توســـيع الاتحاد الأوروبـــي) مـــن ناحية أخرى في وقـــت واحد ومتزامن، عمليـــة بدأت أواخر أربعينيات القرن العشـــرين، حيث أرســـى جان مونييه وموريس شومان أسس الأســـرة الاقتصادية الأوروبية. غير أن السيرورة لم تكتسب معناها المعاصر، إلا مع برنامج الاتحاد على صعيد الهندسة الثقافية، والسياسية، والاقتصادية المستندة إلى أسرة سياسية أخلاقية - معنوية (ديلانتي 1995: 128)، وتطور أســـرة ممارسة فوق قومية - ممتدة الآن شرقا وجنوبا إلى ثقافات «مجاورة» لها معها روابط تاريخية، ومع ماضي أوروبا الخاص، إذن (ديلانتي 2003).

تشير عبارة: أوروبا الســـلطة المعيارية (Normative Power Europe) إلى قدرة أوروبا «على المشـــاركة في تصورات بشـــأن ما هو «طبيعي» في العلاقـــات الدولية» (مانرز 2002: 240)، هي تســـتند إلى الموارد المادية وفي المقام الأول إلى حزمة جديدة كليا من ممارسات الإدارة المعتمدة على ضبط النفس والقدرة على تغيير شـــيء مـــا في العالم، إضافة إلى التأثير في الآخرين، وبطرق تبدو مشـــروعة. وفـــي رأي ديفيد ميليباند، ما لبثت أوروبا الســـلطة المعيارية أن أصبحت «سلطة أنموذجية» تستخدم «سلطة المؤسســـات والفعاليات - [الممارسات] المشتركة للمساهمة في التغلب على الانقسامات الدينية، والإقليمية والثقافية» (ميليباند 2007).

مفهوم أوروبا السلطة المعيارية يقوم على، وقد ورث، صفات ضبط النفس التي تميزه مما أطلق عليه فرانسوا دوشين اسم «السلطة المدنية»، فأوروبا «ذات الباع الاقتصادي الطويل والباع العسكري القصير نسبيا» من شأنها، بوصفها سلطة مدنية أن تساعد على «تدجين العلاقات بين الدول» بما فيها تلك القائمة بين أعضائها وتلك القائمة مع دول من خارج حدودها (دوشين 1973: 19). يضاف إلى ذلك أنها «محاولة للإيحاء بأن الاتحاد الأوروبي ليس صرحا قائما على أساس معياري فقط، بل يمكنه هذا من التصرف بطريقة معيارية في السياسة العالمية» (مانرز 2002: 252). ثمة، إذن، فرق كبير بين «سلطة ناعمة»، مفهومة بوصفها أداة سياسة خارجية ذات قاعدة ثقافية جاهزة للتوظيف خدمة للمصلحة القومية - الوطنية (ناي 1990 ب) من جهة، وسلطة معيارية معتمدة على قابلية اجتذاب دول وإقناعها أن تصبح أعضاء أو شركاء في أسرة سياسية، يكون الوصول إليها متوقفا على تبني سلسلة من المبادئ، والممارسات، والمؤسسات من جهة أخرى.

من شأن إلقاء نظرة خاطفة اليوم على الاتحاد الأوروبي أن يبين أن «الأوروبيين باتوا»، على الرغم من بقاء أوروبيين آخرين راغبين في تحويل أوروبا إلى قوة عظمى «عادية» (كوبتشان 2002)، من وجهة نظر السلطة المعيارية «متمتعين سلفا بسلطة على السلم والحرب» وإن على نحو هادئ... من «دون» ألوية وقاذفات، بل عبر التعزيز الهادئ للديموقراطية والتنمية عن طريق التجارة، والمساعدات الخارجية، وصنع السلام (مورافتشيك 2002). يضاف إلى ذلك أن الاتحاد الأوروبي بوصفه سلطة معيارية يحصل على الأمن عن طريق غرس التوقعات والأمزجة في دول الجوار القريب أن من شأن تبني معاييره أن يكسبها حق الالتحاق بركب الاتحاد. وهكذا فإن السلطة المعيارية تمارس النفوذ عبر منح عضوية الاتحاد (مورافتشيك 2003) ومن خلال نشر ممارساته الحضارية الجديدة - أسرة ممارسته، في الواقع - في جوار أوروبا القريب، أحيانا من خلال ممارسات ومساعدات تنموية، قائمة على بناء الثقة الكوكبية اللازمة لإدارة الأزمات، والعمل عبر وسائل متعددة الأطراف والرأي العام العالمي (المصدر السابق، انظر أيضا ويتمان. بلا تاريخ).

أدى تقديم أوروبا بوصفها أوروبا سـلطة معيارية إلى اسـتمرار ألوان مـن النقد كما كان متوقعـا. فروبرت كيغـن (2003) مثلا يجادل قائلا إن صفـات أوروبـا «الفينوسـية» (*) معطوفة على افتقارهـا إلى القوة المادية، ويقول غاي فيرهوفشـتادت (2006) إن السلطة الأوروبية تحتاج إلـى جيش أوروبي لتصبح ذات مصداقية. أما هيلين سيورسـن (2006) فتزعم أن على أوروبا، كي تصبح سـلطة معيارية أن تعزز القانون الأممي (الكوزموبوليتـي). ويجـادل تومـاس دييز (2005) قائـلا إن حضارات أخرى، مثـل الولايات المتحدة، قد تكون أيضا سـلطات معيارية، ويدعي دييز وميشـيل بيس (2007) أن أوروبا لن تصبح سـلطة معيارية، إلا إذا قبلت كيانات سياسـية أخـرى بها على أنها كذلك. يضـاف إلى ذلك أن فيدريكا بيتشـي (2006) تـرى أن على أوروبا أن تكـون أكثر قدرة على عكس ممارسـاتها متيحة للشـركاء فرص الاضطلاع بـأدوار ذات معنى في عملية صنع القرارات الجماعية، في حين يقول كاليبسـو نيكولايديس وديمتري نيكولايديس (2006) إن على أوروبا السـلطة المعيارية أن تبادر، للحيلولة دون تركيب «الآخرين» على أنهم أقل شـأنا، إلى التحلي بعبقرية ما بعد الاستعمار الكولونيالي.

هـذه انتقادات قوية. غير أن الصين والبرازيل لن تبادرا، كما يقول يان زيلونـكا (2008: 75)، خلافا لأولئك الذين يحلو لهـم أن يحركوا أوروبا قدما إلى الخلف، إلى الماضي، إلى «تغيير مسـارهما لأن الاتحاد الأوروبي يهددهمـا بالإكراه. لعلهما أكثر ميلا إلى اتباع مثال الاتحاد إذا ما رأتا أن الطريقة الأوروبية في تدبير أمر الإنتاجية، من شـأنها أن تكون مناسـبة لهما أيضا». فالاتحاد الأوروبي أصبح سلطة معيارية لا لأنه ضعيف - فهو ضعيف عسـكريا لأنه اختار اعتماد ممارسات ضبط نفس مبتكرة وتغييرا سـلميا (نيكولايديس 2003). إن ممارسات ضبط النفس ما بعد الحداثة الأوروبيـة بالتحديد هي التي تتولى، في الواقع، تمييز أوروبا عن الولايات المتحدة. ومع أنه صحيح أن ممارسـات سـلطة أوروبـا المعيارية يجب أن تكون أكثر انعكاسـية وشمولا (بيتشـي 2006)، كما يجب على أوروبا أن

(*) Venus-like: متحف بصفات فينوس الميثيولوجية كالجمال والحب والخصوبة والأنوثة [المترجم].

تتغلب على تاريخها، فإن علينا أن ننظر إلى سلطة أوروبا المعيارية بوصفها سيرورة جارية، «يوتوبيا»، أو «مختبرا» يتم فيه توليد بدائل سياسة و«حُكّم» فيما وراء الـــدول (نيكولايديس وهاوس 2002: 771). وبكلمات رينغمار، «ليس للاتحاد الأوروبي» مفهوم بهذه الطريقة «أي شـــيء مقابل «السلطة علـــى» - بـــل ولا حتى على وحداته القاعدية الخاصـــة - لكنه، رغم ذلك، متمتع بقدر لا يستهان به من «القدرة على» (رينغمار 2007: 202).

ممارسات سلطة أوروبا المعيارية

تنطوي ممارسة أسرة أوروبا الأمنية على المعرفة التي تشكل سلطة ذوي العقول المتشـــابهة المعيارية، أسرة الممارســـين بمن فيهم منتجو الممارسات ومستهلكوها، وممارسة مجسدة لمعرفة تقوم الأسرة بتطويرها، وتقاسمها، وصيانتهـــا. ثمة أيضا نوع من الإحســـاس بمشـــروع مشـــترك وانخراط متبادل يلم شـــمل الأســـرة ويلحم صفوفها، جنبا إلى جنـــب موارد قومية وفوق قومية مادية، ومؤسســـية، وثقافية مســـتثمرة في الســـلطة المعيارية (فنغـــر، ماكديرموت وشـــنايدر 2002: 28 - 29). أخيـــرا، ليس الصمغ اللاحم لممارسات ســـلطة أوروبا المعيارية ولمها في إطار أسرة ممارسة إلا مواصفاتها الحضارية الجديدة المصرة على القطع مع ماضي أوروبا.

ومع أن الاتحـــاد الأوروبي كان مجدد ممارســـات مرموقا، فإن الكثير مما تفعله أوروبا الآن، لاســـيما على صعيد سياســـتها الخارجية، تقليدي، مثل تقديم المساعدات التنموية والمعونات الإنسانية، وتوظيف منابر الحوار والوســـاطة السياسية، ونشـــر بعثات حفظ الســـلام. بيد أن التحديد أو الابتكار يقوم على مبادرته إلى «استنفار الأدوات اللازمة للتأثير في معايير الاندماج المحددة للشـــروط الداخلية التي يتعـــين عليها، بدورها، أن تكون أكثر مواتاة للاســـتقرار في المنطقـــة» (نيكولايديس ونيكولايديس 2006: 348) كمـــا في طول العالـــم وعرضه. بكلمات أخرى، يبقـــى نظام الإدارة الداخلي الذي اجترحه الاتحاد الأوروبي وأســـلوب نشـــره لأسرة الممارسة الأمنية واحدا من دون أي اختلاف. لذا فإن ممارســـات الاتحاد الأوروبي تنشـــر رسالة أن من شـــأن اجتراح أسرة ممارســـة أمنية، عاملة لمصلحة

تخلي أوروبا الجزئي عن سياسة القوة أن يساهم أيضا في النظام الدولي بمجمله. ليس ما يجعل ممارسات السلطة المعيارية مختلفة، إذن، إلا كونها ميالة إلى التعالي على سياسة القوة الحديثة وتجاوزها.

إلغاء الحدود

في السنوات الأخيرة، قامت أوروبا بإيجاد «منطقة شنغن»، منطقة عابرة للدول بلا حدود داخلية، أُذيبت العام 1999 في بوتقة الاتحاد الأوروبي. ثمة رزمة ممارسات بالغة التعقيد جرى تطويرها لإلغاء الحدود المشتركة، لخلق إجراءات موحدة، لتحقيق تناغم الخطط (حول تأشيرات الدخول، مثلا)، ولاستحداث حقوق مراقبة عابرة للحدود (زايوتي 2008). من شأن الزاوية الحضارية لهذا الابتكار ما بعد السيادي الرئيسي أن يُغفل لولا واقع اضطلاع الحدود

> منذ أمد طويل بدور الشهادة على صعود الحداثة ونظام الدول القومية الجيوسياسي الذي أوجدته «الحداثة» لم تعد الحدود خطوط فصل شبيهة بالتخوم التقليدية بمعنى خطوط فاصلة بين دولة وأخرى... لقد أصبحت... أكثر الأحيان مواقع أسر وأقاليم متداخلة.

(ديلانتي 2007 ب)

وإذا مددنا ممارسات شنغن إلى التفاعل بين الحضارات، فإن من شأن الحدود ألا تكون، إذن، ذلك الموقع الذي تتصادم فيه الحضارات، أو يتم فيه حصريا التفاوض حول لقاءات حضارية سلمية، بل المنطقة العتبية (Liminal) التي تختبر فيها الذات والآخر هويات جديدة وربما موسعة وممارسات مشتركة. لذا فإن نشر ممارسات الأسرة الأمنية الحدودية شرقا وجنوبا ينطوي على احتمال حصول تفاعل حضاري لما بعد سياسة القوة.

ممارسات الاتحاد الأوروبي: توسعا وترابطا وشراكة

لا يعني توسع الاتحاد الأوروبي أن يصير أكبر فقط، بل هو «موضوع تحول ثقافي... في المحصلة سيمتد الاتحاد الأوروبي... إلى مجتمعات ظلت سائرة في طرق مختلفة تماما من الحداثة»، لذا فإن الكيان السياسي

الأوروبي الحاصل مع ترك أسرة الممارسة الحضارية شرقا وجنوبا - في عملية منح العضوية أو الشراكة لعدد من الأمم - الدول - «سيتعين عليه أن يتصدى للتراث التاريخي الموروث عن تواريخه الكثيرة» وأن يتعلم فن التعاون مع أوراسيا، بما فيها جملة المجتمعات ذات الأكثرية الإسلامية، مثل بلدان القوقاز والشرق الأدنى» (ديلانتي 2003: 10 - 12، 21). وهكذا فإن خليط حدود ما بعد حداثية وممارسات توسع ينطوي على احتمال حصول تغيير كبير في عملية التفاعل بين الحضارات وعلى صعيد تغيير «أوروبا» نفسها.

ومن أجل التوسع، عبر العضوية أو الشراكة، أقدم الاتحاد الأوروبي على افتعال (أو استعارة) ممارسات تمكّن الحضارة الأوروبية المعاصرة من الانتشار. فعلى سبيل المثال:

> يتم بناء دور الاتحاد الأوروبي الفعال في تحويل الصراعات الحدودية... عن طريق توفير الزمالة فرصة لتمكين أطراف الصراع من تقليد الأنموذج التعاوني الذي تأسس الاتحاد على قاعدته. ومن خلال الزمالة يحاول لاعب الاتحاد خلق إطار استطرادي يولد ديناميكيات اندماج مشابهة، لكنه يبقى من دون مستوى اقتسام مؤسسات الاتحاد والانخراط في صنع القرارات.

(دييز وبيس 2007: 5)

غير أن البلدان الزميلة أو الشريكة لا تلبث، مع قيامها بتحقيق إصلاحات سياسية واقتصادية واردة في اتفاقيات الترابط أو الزمالة، أن تغدو أكثر قربا من عضويتها اللاحقة في الاتحاد. ففي العام 2001، مثلا، وقع الاتحاد اتفاقيتين مع كل من كرواتيا وجمهورية مقدونيا اللتين تقدمتا بطلبي التحاق بركب الاتحاد.

كذلك بادر الاتحاد إلى فتح مسار ثان للاندماج التعددي يخلق نوعا من الشعور بالانتماء أو «نحن نحس» و«نحن نفعل» إقليميا من دون الحاجة إلى منح عضوية الاتحاد. لقد نجح الاتحاد في تبني وتعديل سلسلة من الممارسات، طورها أولا مؤتمر الأمن والتعاون في أوروبا (CSCE) قبل جيل من الزمن، بهدف المشاركة في هوية حضارية جديدة مستندة إلى قيم

ليبراليـــة بـــين دول منتمية إلى منطقة نفوذ الاتحـــاد الأوروبي، مثل أوكرانيا وبلدان الشـــرق الأوسط. وبالتناغم مع ممارســـة بناء الأقاليم يدعو الاتحاد شـــركاء إقليميين منتظرين إلى الانخراط في عملية بناء أقاليم مشتركة مثل الشـــراكة الأورو - متوســـطية (EMB)، ما تعرف بعملية برشـــلونة، «خطة جوار أوروبي» (ENB)، وأخيرا «اتحاد متوسطي» - لمصلحة الدول الأوروبية والشريكة، جنبا إلى جنب مصلحة شعوب هذه الدول.

تبقـــى الشـــراكة الأورو - متوســـطية التي انطلقت فـــي العام 1995 إطارا تعاونيا متعدد الأطراف لعلاقات سياســـية واقتصادية وثقافية بين ستة وعشـــرين بلدا أوروبيا، شرق أوسطيا، وشـــمال أفريقيا مع السلطة الفلســـطينية، بهدف بلوغ الاســـتقرار والأمن في حـــوض البحر الأبيض المتوســـط. تقوم الشـــراكة على تفهم أن الاســـتقرار والأمن يتوقفان على شـــراكة تعاونية مع دول غير ليبرالية وعلى توقعات الاتحاد بشأن احتمال تمخض انتشـــار مبادئه جنوبا عن المســـاهمة في تعزيز استقرار المنطقة. ولتحقيق ذلك، تصورت الشـــراكة ســـيرورة اندماج تعددي مهلهل مؤلفة، مثـــل عمليـــة هلنســـكي المعروفة الـــ «CSCE»، من ثلاث «ســـلل» تخص التعاون الاقتصادي، وإجراءات بناء شراكة أمنية، وشبكة إقليمية لعناقيد منظمات مجتمع مدني لتشجيع نوع من الثقافة المشتركة (الشراكة الأورو - متوسطية 2005).

أمـــا «خطة الجوار الأوروبي» فتشـــير إلى مبـــادرة أطلقها الاتحاد في 2003 لإيجاد

> «حلقـــة أصدقـــاء» للاتحاد معهم في علاقات ســـلمية، تعاونية، ووثيقة... ومقابل تقدم ملموس يبين قيما مشتركة وتطبيقا فعالا لإصلاحات سياســـية اقتصادية ومؤسسية، يتعـــين منح جميع البلـــدان المجاورة أفق رهان على ســـوق الاتحاد الأوروبي الداخليـــة. ويجب أن يكون هذا مصحوبا بمزيد من الاندماج وإشـــاعة الديموقراطية التماسا لتعزيز حرية حركة الأشخاص، البضائع، الخدمات، ورأس المال
>
> (باتن 2003) [9]

لم تحقق الشراكة الأورو - متوسطية (EMB) ولا «خطة الجوار الأوروبي» (ENB) أي نجاح فعلي. لعل هذا هو ما دفع رئيس الجمهورية الفرنسي نيكولا ساركوزي إلى إطلاق مبادرة جديدة تحت عنوان «الاتحاد المتوسطي» المؤكد لمشروعات إقليمية خدمة لأهداف سلطة الاتحاد الأوروبي المعيارية مع المساهمة في الوقت نفسه في إبطاء سيرورة توسع الاتحاد نحو تركيا وخدمة المصالح الفرنسية والساركوزية الضيقة. يحاول طرف الاتحاد الأوروبي في هذه الصفقة إغراء الشركاء بقبول قيم الديموقراطية الليبرالية، وسيادة القانون، وحقوق الإنسان، والتغيير السلمي، أملا في أن تفضي هذه التغييرات المعيارية إلى السلم والاستقرار. ليس ثمة، على أي حال، ما هو ساذج أو مثالوي حالم في جملة الخطوات والممارسات التي يلوذ بها الاتحاد الأوروبي على صعيد اجتراح الشراكات، وعلاقات الجوار، والاتحادات. من شأن هذه الخطوات والممارسات أن تساعد، بالأحرى، على ترجمة السلطة المعيارية إلى نفوذ فعلي مادي، وصولا، أحيانا، إلى سيطرة سياسية، غير أنها لا تفعل ذلك إلا سلميا.

ممارسات التشاور والإقناع والتفاوض

بغية تصدير أنموذج الإدارة الإقليمية لديها، طورت أوروبا سلسلة ممارسات قائمة على التشاور والإقناع والتفاوض من شأنها أن تزرع في الأمم الأخرى وعبر الحضارات «توقعات تغيير سلمي جديرة بالتعويل عليها» والاتحاد الأوروبي يحتل المرتبة الأولى في العالم على صعيد «المصادقة على المعاهدات الدولية الكوزموبوليتية» (مانرز 2006 أ) - في ميادين: (1) حقوق الإنسان، لاسيما الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان (الإي سي اتش آر). (2) الديموقراطية والحرية، كما تردان في قضية قانون ميثاق الاي سي اتش آر - وجملة التوصيات والمعاهدات المعيارية للمجلس الأوروبي. (3) التغيير السلمي، كما يتجلى في تعويل الاتحاد وإحالاته المطردة على ميثاق الأمم المتحدة، بيان هلنسكي الختامي العام 1975، وجملة أهداف ميثاق باريس العام 1990. (4) تضامن الحقوق الاجتماعية، كما يتجلى في ميثاق الأسرة العام 1989 بشأن حقوق العمال الأساسية.

بيد أن الاتحاد الأوروبي أقدم أيضا، إضافة إلى إبرام المعاهدات الملزمة، على تبني وتصفية ممارسات قانونية «ناعمة» بعضها واقع في خانة نهج التنسيق المفتوح، ممارسات تستحدث تعهدات طوعية غير ملزمة وغير قابلة للفرض القسري، وهي «متعلقة بأكثريتها بالتبادل اللامادي للمعلومات والممارسات الفضلى» (باراني 2006: 6). فنشر المعاني الحضارية عبر السلطة المعيارية يبقى استثنائي التناغم مع الممارسات القانونية الناعمة، في حين أن ممارسات التشاور والإقناع والتفاوض بين أوروبا و«جاراتها» وشريكاتها لا يكفي تفعيلها في معاهدات القانون الصلب فقط بل يتعين تأكيدها أيضا في ممارسات بناء الثقة وحماية حقوق الإنسان، وعبر المشاركة في برامج الاتحاد الأوروبي الاقتصادية والتكنولوجية.

ومنذ ثمانينيات القرن العشرين دأب الاتحاد الأوروبي أيضا على القتال في سبيل إلغاء حكم الإعدام على النطاق العالمي (دييز ومانرز 2007: 1976)، على الاضطلاع بدور ريادي في مناصرة معاهدة كيوتو بشأن الاحترار الكوكبي، محاولا إقناع دول أخرى باعتماد معايير معدلات إشعاع ملزمة، وعلى الانصياع القوي لمبادئ القانون الدولي عبر توفير دعم ودفاع موحدين لمحكمة الجنايات الدولية (ICC). تجادل سيبيل شايرز ودانييلا سيكوريلي (2007: 452) قائلتين إن «قضيتي محكمة الجنايات الدولية وكيوتو توفران دليلا على هوية اتحاد أوروبي ناشئ بوصفه سلطة معيارية ذات صدقية».

ممارسات المواطنة ما بعد القومية

كذلك تبقى السلطة المعيارية الأوروبية وطريقة تمثيلها لنفسها في العالم عميقة التأثر بالمواطنة الأوروبية ذات الطراز ما بعد القومي. والاتحاد الأوروبي إن هو، في نظر ديلانتي (2007) إلا أحد «الأمثلة القليلة لكيان سياسي قائم حصريا على الحقوق مقابل أفكار جوهرية عن مفهوم الشعب». وأنموذج الاتحاد الأوروبي للمواطنة ما بعد القومية مهم من منظور حضاري، أولا، لأن الاتحاد بات متوفرا على قدرة تحقيق التغيير على المستوى القومي - عبر العمل، مثلا، على تعزيز حقوق العمال الاجتماعية، ومساواة النساء،

ومعاداة التمييز ضد الأقليات أخيرا. وبهذا الوصف يشجع اندماجا إقليميا ومستوى مميزا من الإدارة «الداخلية» قابلين للتقليد عبر الحضارات. ثانيا، لأنه يسند المواطنة إلى خليط مبادئ جمهورية - حقوق من جهة ومشاركة سياسية من جهة ثانية - ومبادئ كوزموبوليتية (لا تزال في طور التشكل) - لا تنظر إلى الكيان السياسي الذي يكون المرء عضوا فيه بمقدار ما تنظر إلى أسرة أوسع، يكون الولاء لها مستندا إلى حقوق متفق عليها تبادليا. هذا النمط المختلط من المواطنة قد يفيد أنموذجا للتعامل مع لقاءات حضارية.

أخيرا، يقوم أنموذج المواطنة هذا بشرعنة استعراض السلطة المعيارية. فلأن الأوروبيين مواطنون في دولهم الأعضاء في الاتحاد، يقوم الأنموذج بتيسير التفاوض على مبادئ الأسر في أطر مؤسسية متعددة الأطراف - وهو تفاوض متميز بالتداول والتشاور الطليقين - وبتسويغ تزايد أهمية المصلحة «الأوروبية» مثل المصالح القومية. يضاف إلى ذلك أنه من الأسهل والأكثر شرعية إجراء التفاوض حول المعايير الأوروبية ومبادئ الإدارة بين أعضاء غير متكافئين ماديا حين يكون أولئك الذين يجري التفاوض لمصلحتهم مواطنين في دولهم القومية المعنية من ناحية وفي الأسرة الأوسع من ناحية ثانية.

ممارسات السياسة الخارجية والأمنية المشتركة (CFSP) (*)

لعل التعددية هي محور الـ «سي إف إس بي». وكل من الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي ظلا منخرطين في ديبلوماسية متعددة الأطراف ورائدين على صعيد ممارسات ومنظمات متعددة الأطراف. غير أن ممارسة التعددية التي تعد في أوروبا «غاية بذاتها»، وهي هناك أشبه بنوع من الأنموذج الاجتماعي، أكثر ميلا في الولايات المتحدة إلى أن تكون وسيلة لغاية. أساسا تكون التعددية الأوروبية «مشاعية»، بمعنى التعويل على ممارسات تشكيل هويات جماعية لتوسيع دائرة أسرتها الحضارية للممارسة، وصيغ الأمن الشاملة. تتولى الديبلوماسية متعددة الأطراف والشبكات اللامركزية ولكن النافذة للمنابر التشاورية، المميزة كثيرا للاتحاد الأوروبي (ميتزن 2006: 276)، مهمة تدجين الآخرين وإقناعهم بتبني معايير الاتحاد الأوروبي،

(*) Common Foreign and Security Policy

ولعل الأهم هي الآلية التي من خلالها تنتشـــر الممارسات. وهكذا فإن المنابر التعدديـــة هي أدوات اجتـــذاب أعضاء حضارات أخرى إلـــى معايير الاتحاد الأوروبي من جهة ووسائل نشر أسرة الممارسة من المركز الأوروبي الغربي إلى البلدان المجاورة الحدودية حيث ولدت الحضارة الأوروبية من اللقاء بين العالم المسيحي، الإسلام، والأرثوذكسية المسيحية من جهة أخرى.

ولتحقيق فَهم أفضل لكيفية نشر الممارسات التعددية باسم التغيير السلمي، لا بد لنا من مضاعفة إمعان النظر إلى العلاقة بين أسرة ممارسة أوروبا الحضارية والعالم الذي تريد صنعه على صورتها عبر نشر ممارساتها. لا أستطيع أن أدخل أي تحسين على كلام جنيفر ميتزن (2006: 281) التي قالت إن:

> إحـــدى الوظائـــف الحاســـمة لروتينـــات الاتحـــاد الأوروبي التشاورية هي إدارة أو ترويض الفضاء الفوضوي الباقي بين الدول الأوروبية نفسها... لأن عادة التأمل والتروي تروض الفوضى «في الداخل» وتنتج أيضا احتمـــال تحضير علاقات الاتحاد الأوروبي مـــع «الخارج»... لا يعني هذا أن الاتحاد الأوروبي ســـيكون لاعبا فعالا، أو حتى ناجحا في تنفيذ خطة معينة. بيد أنه يعني أن من شـــأن الإقدام على اتخاذ خطوات أمنية غير متطابقة مع مفهوم مقبول دوليا لما يعنيه التحضر أن يكون صعبا.

من منطلق الاتحاد الأوروبي، تكون الخطة الأمنية المتحضرة مســـتندة في المقـــام الأول إلى ضبط النفس، بما يجعلها تعني «أمنـــا تعاونيا» وهذا الأمن التعاوني الذي هو شامل وغير قابل للتجزئة أيضا، يشير إلى «أنموذج علاقات بـــين دول يتوقع أن تحصل فيها نزاعات، شـــرط أن تبقى داخل حدود معايير متفق عليها وإجراءات معتمدة» (نولان 1994: 5). هي، إذن، الممارسة الأمنية «الطبيعية» للأســـر الأمنيـــة. وبقدر أكبر من التحديد، ليـــس الأمن التعاوني إلا مجموعـــة من الممارســـات الأمنية، المعتمدة أساســـا من قبل مؤسســـات تعددية، من منطلق كون أفضل أشـــكال التصدي للتهديدات التي يتعرض لها أمن الأســـرة هي آليات بناء الثقة، والديبلوماســـية الوقائية، وحفظ السلام، والحوار، وإجراءات نوعية الحياة التعاونية، وتعزيز هويات إقليمية، واستيعاب دول مجاورة في الأســـرة بوصفها أعضاء أو شـــركاء. ومؤسســـات الأســـرة

تقوم، إذ تعرض شـــراكات أمنية واقتصادية، بحفز الشـــركاء على، وتعليمهم فن، تبني معايير الأســـرة وممارساتها المركزية، وصولا إلى توطيد الاستقرار الاستراتيجي وتحسين فرص التغيير السلمي.

بين جملة ممارسات الاتحاد الأوروبي المركزية، لا بد لنا، على نحو خاص، من الإتيان على ذكر الدبلوماسية الوقائية وحفظ السلام، وممارسات محاربة الإرهاب، وآليات الحوار السياسي المنتظمة. ومن هذه الآليات، مثلا، مفوضية الســـي اف اس بي العليا، ومندوبيات الاتحاد الخاصة، والممثلية الخاصة في المناطق المتوتـــرة (EUSR)، ووحدة الإنذار المبكر في أمانة المجلس الأوروبي، ولجنة الأمن السياســـي التي تحدد إجراءات المتابعة للحالات المأزومة. وفيما يخص الممثلين الخاصين المعنيين بتيســـير حل النزاعات وتحقيق التوافق بين الأطـــراف، مثلا، فـــإن الشـــخصيات المنخرطة والمناصـــب ذات العلاقة أقل أهمية من ممارســـات التداول والتأمل التي يقوم الممثلون بدفع الأطراف إلى اعتمادها. ففي مثال الشـــرق الأوســـط يتولى هؤلاء الممثلـــون توفير «الدعم الفعال لأفعال ومبادرات تفضي إلى تســـوية نهائية للنزاع وتساهم في تطبيق اتفاقـــات دولية معقودة بين الأطراف ويشـــتبكون معهم عنـــد عدم الانصياع للاتفاقات». ومع أن من شـــأن الممثل، أو حتى خافيير سولانا المفوض السامي للاتحاد أن يكون أقل شـــأنا سياســـيا، في نظر الأطراف، من وزير الخارجية الأمريكية، فإنهما يقومان، برغم ذلك، بـ «إعادة إنتاج ما يعنيه الاتحاد الأوروبي من دور لاعب خارجي في حـــالات النزاعات الحدودية» (دييز وبيس 2007: 6). كذلك يوظف الاتحاد مؤسسات التجارة والتنمية وممارساتهما للمساعدة على تحقيق الاستقرار في المنطقة، «يبقى الاتحاد أكبر المانحين للفلسطينيين، والشريك التجاري الأكبر، وشريكا اقتصاديا، وعلميا، وبحثيا رئيسيا بالنسبة إلى إسرائيل» (سولانا 2005: 35).

ممارسات خطة الأمن والدفاع الأوروبيين (ESDP)(*)

في السنوات الأخيرة، أدى دور الاتحاد الأوروبي المتزايد إلى جعله لاعبا في إدارة النزاعات - كما في جمهورية مقدونيا العام 2003 (عملية كونكورديا)، في البوسنة والهرسك العام 2004 (عملية آلتيا)، وفي عمليات حفظ سلام

(*) European Security and Defence Policy

في أفريقيا، ولاسـيما في الكونغو العام 2003 (عملية آرتميس). خمسٌ من عمليـات خطة الأمن والدفاع (الإي اس دي بي) السـت هي عمليات مدنية (مانرز 2006 ب: 189) - مثل بعثة الاتحاد الأوروبي البوليسـية (EUPM) التي تعاونت مع قوات الأمن البوسنية لرفع مستوى مهارات وتجهيزات هذه القوات. وفي حين أن من شـأن أي زيادة في عدد ونمط البعثات العسكرية للاتحاد الأوروبي أن تقوض سلطة أوروبا المعيارية، أجدني متفقا مع ميتزن (2006: 271 - 275) في أن المخاوف من إفضاء «سـلطة أوروبا العظمى» إلى تقويض سـلطة أوروبا المعيارية غير مبـررة لأن هوية أوروبا الجماعية بوصفها سلطة معيارية متجذرة في ممارسات سياسة خارجية أوروبية بينية تتيح فرصة التأمل والتداول.

لـذا فإن من المهم وضع عمليات الإي اس دي بي في سـياقها، لا على صعيد تحديات أمنية جديدة أو متصاعدة مثل الإرهاب الانتحاري، فقط، بل وفيمـا يخص جملة التغيـرات العاصفة الحاصلة فـي مرحلة أوروبا الحضارية الجديدة في ميادين الهوية، والممارسات، والروتينات العسكرية. وذلك اسـتثنائي الوضـوح لدى المقارنة مع مـا كان الوضع عليه منذ زمن بعيد حين كانت الجيوش الأوروبية تجتاح القارة كلها غزوا وصراعا وصولا إلى تحقيق الانتصار. ومع أن من غير القابل للإنكار أن الاتحاد الأوروبي، إضافـة إلى دوره فـي الناتو (NATO)، دائب ببـطء - ربما ببطء مفرط فـي نظـر كثيرين - على تطوير ذراع عسـكرية جزء مـن خطة الإي اس دي بي، فإن الجيوش الأوروبية هذه الأيام تدرب من أجل اكتسـاب أفضل المهارات العسـكرية والخبرات الوطنية للحيلولة دون الصراع لا للانتصار فيه، ولحفظ السلام لا لخوض الحرب.

يتجلـى هذا فـي مقاربة أوروبا للحـرب على الإرهاب واسـتراتيجية 2003 للأمن الأوروبـي (ESS). فوثيقة «اسـتراتيجية مكافحة الإرهاب» الصادرة عن مجلس الاتحـاد الأوروبي في العام 2005، تقول إن المكافحة الناجحة للإرهاب تسـتدعي مبادرة الاتحاد إلى زيـادة التعاون «مع بلدان ثالثة... احترام حقوق الإنسان... منع عمليات تجنيد إرهابيين جدد، متابعة أعضاء شبكات موجودة والتحقيق معهم، وتحسين قدرات الرد على، وإدارة

عواقـب، الهجمات الإرهابية». ثمة وثيقة رسـمية أحدث عهدا تضيف أن علـى إجراءات محاربة الإرهـاب الأوروبية أن تشـتمل على إعاقة تطرف الإرهابيـين واحتمال وصولهم إلـى الموارد المالية، وحمايـة البنى التحتية الحساسـة، وتحسـين تبادل المعلومات، ودعم الضحايا، وتشـجيع التنمية البحثية والتكنولوجية (مفوضية الأسـر الأوروبية 2007). «فرسـان علم» كثيرون من خارج أوروبا يرفضون هذه المقاربة واصمينها بـ «النعومة» (كيغن 2003) أو محاولين، في أحسن الأحوال، وضع المقاربة في خانة التعامل مع الإرهاب شرطيا ودفاعيا، في تعارض صارخ مع مبدأ الرئيس السابق جورج دبليو بوش: «الحرب على الإرهاب»، غير أن اسـتراتيجية مكافحة الإرهاب الأوروبية تنطوي على معنى من وجهة نظر السـلطة المعيارية لأنها تهدف، إضافة إلى تدابير الصرامة الوقائية والدفاعية، إلى تجفيف المستنقع الذي يفرخ الإرهاب. لعل ممارسـات الحكم الصالح الأوروبية أفعل وأفضل على هذا الصعيد من ممارسات سياسة القوة الأمريكية.

لا تلبث طبيعة السـلطة المعيارية لممارسـات أوروبـا الأمنية أن تصبح حتـى أكثر وضوحا مع اعتماد الإي اس اس، لاسـيما مقارنة مع نظيرتها الأمريكية المعروفة: اسـتراتيجية الأمن القومـي في العام 2002 للرئيس بـوش (NSS) (البيت الأبيض 2002). ثمة، في رأي ميتزن (2006: 282 - 283)، أربعـة أوجه اختلاف بين وثيقتـي الإي اس اس والإن اس اس. أولا، «تـرى الـ NSS دور أوروبا نابعا من تاريخهـا الخاص، موظفا تاريخ التنافس والصراع ذلك مصدرا لتأمل ذاتي نقدي». ثانيا، «ليست تهديدات الإرهاب، والدول المارقة، وأسـلحة الدمار الشـامل «مهيمنة» على الوثيقة كما هـي في الإن اس اس». ثالثا، «ليسـت التهديـدات المحددة المبحوثة «مطـرودة» من أوروبا نفسـها». أخيرا، «يبقى عنصـرا التعاون والتعددية حاسمين في التعامل مع هذه التهديدات» [10].

لذا فإن وثيقة (ESS) ترى مصادر الخطر الكامنة بالنسـبة إلى أوروبا متمثلة في الحكم الفاسد، والوجه السلبي للعولمة، وسياسة القوة - بمعنى الازدراء للمعاهدات الدولية، والقانون الدولي، وحقوق الإنسـان. وتصديا لهذه التهديدات تشـير الوثيقة إلى تطور نظام دولـي قائم على التعددية

الفعالة، دائب على تعزيز بيئة دول ديموقراطية حسنة الإدارة، مدافع عن القانون الدولي ومطور له، عاكف على حل النزاعات الإقليمية، وحريص على معالجة فساد السلطة وسوء استخدامها. كذلك تشير الوثيقة - وثيقة (ESS) - إلى الفعل الوقائي، ولكن ليس بالمعنى الوارد في وثيقة (NSS) الأمريكية، كما جرى عسكريا في العراق وأفغانستان، بل بمعنى الحيلولة دون حصول الأزمة في المقام الأول (مجلس الاتحاد الأوروبي 2003).

قبل عقود من الزمن كتب آرنولد وولفرز يقول: إن من شأن الدول أن تتوفر إما على «أهداف استحواذية» (حيازة أشياء وحرمان آخرين من حيازاتها) أو على «أهداف بيئية» (تغيير البيئة وصولا إلى جعلها «جميلة» في نظر الذات) (وولفرز 1962: 67 - 80). تقوم وثيقة الإي اس اس برفع الأهداف البيئية إلى المرتبة الحضارية. يحلو لأوروبا تغيير العالم وإعطاؤه صورتها الحضارية، الخاصة المتميزة بالحكم الصالح - عبر نشر ممارساتها - ما يجعله جميلا في نظرها هي. ويعتقد الأوروبيون أن ما هو جيد لأوروبا سيكون جيدا بالنسبة إلى العالم. بيد أن النظام الدولي الفوضوي يظل - لأنه لم يصبح بعد ناضجا للتشكيل والصقل وفق الصورة الذاتية لأوروبا - مصرا، في المقابل، على تشكيل أوروبا وصقلها وفقا لصورته الفوضوية الخاصة.

تحديان أمام سلطة أوروبا المعيارية: العالم المسلم والولايات المتحدة

بعض أصعب الأسئلة التي تواجهها مرحلة أوروبا الحضارية الثانية هي عما إذا كانت قادرة على استيعاب المسلم «الآخر» وإذابته «ذاتا» دون أن تكف عن أن تكون «ذاتها»، وما إذا كانت تستطيع الاشتباك مع حضارة إسلامية أوسع خلف الحدود الأوروبية الوهمية والمتوسعة عن طريق ممارسات التغيير السلمي. وهل تستطيع أوروبا أن تنجح، بالاستناد إلى ممارساتها الإدارية الدولية القائمة على سلطتها المعيارية، في إعادة تأهيل جذورها ومصائرها الحضارية المشتركة مع الولايات المتحدة؟

قبل أن أقارب علاقات الحضارة الأوروبية مع العالم الإسلامي والولايات المتحدة بإيجاز، من المهم أن نتذكر أن هذا الفصل هو عن إعادة اختراع الحضارة الأوروبية لأن مرحلتها الأولى أخفقت إخفاقا بائسا وانهارت مع الاستعمار الكولونيالي، والحربين العالميتين، والمحرقة.

لست بصدد تقديم دفاع ساذج عن الحضارة الأوربية عبر التاريخ أو زعم أن الحضارة الأوروبية أفضل من غيرها. كما لا أرى، غداة رهاب الأجانب المتصاعد مجددا، معاداة السامية، وتعزز مواقع أحزاب شبه فاشية عازمة على اجتثاث «الآخر» من أوروبا، أن أوروبا قد أصبحت، بسبب ممارساتها القائمة على السلطة المعيارية، خلاصة السلوك الأخلاقي وأنموذج السلام الكانطي. لعل فكرتي المحددة هي أن من شأن سلطة أوروبا المعيارية وممارسات أسرتها الأمنية أن تتمكن من التعالي على سياسة القوة. يدور هذا القسم حول أوروبا التي تحاول قلب هذا الاحتمال إلى واقع وحول البيئة النظامية التي تقاوم هذا التحرك.

أوروبا والعالم الإسلامي

لعل السؤال الرئيسي الذي يدور في عقول 500 مليون أوروبي، والمسلمين المقيمين الآن في أوروبا (نحو 20 مليونا) وغيرها، هو عما إذا كان هذا الفصل الأخير من التفاعل بين الحضارة الأوروبية والعالم الإسلامي سيتمخض عن أوربة المسلمين في أوروبا أم عن أسلمة الأوروبيين. فعدم استعداد بعض مسلمي أوروبا للتخلي عن الشريعة والجهاد، جنبا إلى جنب الإرهاب الإسلامي، وهداية غير المسلمين (إلى الدين الإسلامي)، والاستقطاب الاجتماعي والاقتصادي في أوروبا، وإيجاد كتلة جماهيرية مسلمة هي دون الطبقات - كتلة تفرخ جرعة ثقيلة من الإجرام - ومطالبة تركيا بالالتحاق بركب الاتحاد الأوروبي - بما من شأنه أن يرفع عدد مسلمي أوروبا إلى نحو 90 مليونا - ذلك كله يطرح سؤالا عما إذا كان العالم الإسلامي الذي تتفاعل معه أوروبا، أو ينبغي أن يكون، جزءا منا «نحن»، منهم «هم» أو لا هذا ولا ذاك.

بعيدا عن الحلول المتطرفة المؤيدة إما لاجتثاث «الخطر الإسلامي» من أوروبا أو لقلب أوروبا إلى جزء فعلي من «دار الإسلام» لا عن طريق العامل السكاني فقط، لكن عبر الجهاد، عند الضرورة، يمكننا أن نهتدي إلى عدد من المقاربات المتميزة للتحدي. فوجهات نظر ما بعد الكولونيالية توحي بأن على أوروبا، إذا أرادت أن تعيد اختراع ذاتها بوصفها حضارة،

أن تتصدى لماضيها الاستعماري - الكولونيالي. وهذا يعني، وفق منطلقات إدوارد سـعيد، نبذ «الاستشراق» (سـعيد 1979) وتبني موقف قائم على رؤية أوروبا لا بوصفها وحدة بل على أنها تباين ديناميكي متحرك.

أما وجهات النظر الليبرالية الأوروبية فتدعو إلى أوروبا متعددة الثقافات، أوروبا من شـأنها، باستنادها إلى قاعدة هوية أوروبية مشتركة فوق قومية أو بعد قومية ومواطنة أوروبية مسـتندة أساسا إلى الحقوق، أن تشعر المسلمين بأنهـم في «وطنهم» في أوروبا، دون إلزامهم بالتخلي عن ثقافاتهم ومذاهبهم الدينية (ليمباخ 2005، ديلورمه 2007). وتبني هذا الرأي يعني تصور

> فضاء عـام وتمدن أوروبيين يسـاعداننا على تجاوز المعيـار القومي والتعريفات الصراعية للحضارة والتركيز على تجارب وتفاعلات الحياة اليومية. ما الذي يحول دون تخيـل الفضاء العام الأوروبي إطارا أخلاقيا وماديا يوفر لنا إمكان اجتراح مدنية مشـتركة مستمدة من التعددية الليبرالية كما من حشد من التجارب الدينية؟

(غوله 2007)

من شـأن طبعة مختلفة قليـلا عن هذا الموقف أن تجعل الدين الإسـلامي أكثـر تناغما مع القيـم الأوروبية، فيؤدي ذلك إلى تمكـين الاتحاد الأوروبي من إيجاد مؤسسات مكلفة بالإشراف على التعليم الإسلامي، بدلا من السماح لأئمة أجانب بتعليم الإسلام في أوروبا. وبالفعل فإن هذا قد بدأ يحصل على المستويين القومي والاتحادي - الأوروبي مع إيجاد المجلسين الإسلاميين في فرنسا وهولندا وتأسيس مجلس الفتوى والبحوث الأوروبي الذي اتخذ دبلن مقرا له.

لقد بادر باحث ألماني شـهير ذو أصل سـوري يدعى بسام طيبي إلى طرح حل مختلف، ولكنه جريء، لمشكلة المجابهة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية مداورة هذه المرة: أوربة الإسلام في أوروبا، وفي أوروبا وحدها، أو التوصل إلى ما يطلق عليه اسم «الإسلام الأوروبي» (طيبي 2007). غير أن إيمانويل أوتولانغي (2005: 4) يعتقد، ممثلا رأيا واسع الانتشار، أن من شأن إضفاء صفة الاعتدال على الإسلام وتضييق الفجوات الاقتصادية - الاجتماعية ألا يكون كافيا لأن «البديل لهوية أوروبية غير جذابة، في غياب

خطط وسياسات استيعابية ناجحة، سيكون هو الإسلام على نحو متزايد». لذا فإن أوروبا ستكون أفضل حالا إذا ما عادت إلى اعتماد سياسة تعزيز الولاءات القومية والوطنية بدلا من الإجهاز عليها.

أجدني ملتحقا بركب هذا السجال من منظور حضاري، من منظور تاريخي قائم على قاعدة «واحدة بواحدة»، بعبارة ملموسة أكثر، فأزعم أن من شأن دواء أوتولانغي أن يقتل المريض، مؤكد أن من شأنه أن يضع حدا لمرحلة أوروبا الحضارية الثانية. لا بد لأوروبا من أن تغير نفسها لتشعر المسلمين بأنهم مسلمون حقا، ولا بد لمسلمي أوروبا من أن يلتحقوا بركب أسرة الممارسة الأوروبية، بما فيها جملة المبادئ والقيم التي تشكل أساس الممارسات. أما مفتاح نجاح سلطة أوروبا المعيارية الحضاري فيكمن في نشر السلطة المعيارية من أجل تفكيك وإعادة تركيب سلسلة من البنى الاجتماعية الجامدة التي رسخها الأوروبيون أنفسهم في الماضي مع الاستعمار الكولونيالي بالطريقة التي اتبعت في تقسيم الأقاليم عشوائيا في الشرق الأوسط، والدور الذي مارسه الأوروبيون في غرس هويتين متصارعتين بين المسلمين واليهود في إسرائيل وفلسطين. ومفتاح نجاح حضارة أوروبا الجديدة هو الآخر يكمن في شبك تركيا، شريكة في البداية ربما، ولكن عضوا بعد ذلك، في الاتحاد الأوروبي، إذا كان ما يرغب فيه الأتراك فعلا هو هذا. من شأن قبول تركيا في الاتحاد الأوروبي أن يصبح تجربة سلطة معيارية بالغة الأهمية ذات نتائج مؤثرة في أوروبا وحضارات أخرى. فالفرص هنا لا تقتصر على دفع الإسلام باتجاه الأوربة، كما يقول طيبي 2007، بل تشمل أيضا عملية تركيب هوية متوسطية من شأنها ألا تكون أوروبية يهودية - مسيحية كليا ولا إسلامية خالصة، بل نقطة تقاطع حضارية تتعلم فيها أسرتا ممارسة إحداهما من الأخرى. من شأن أوروبا في مرحلتها الحضارية الجديدة أن تسهم بممارسات إدارة إقليمية قائمة على ضبط النفس، وصولا، إذن، إلى توقعات تغيير سلمي على صعيد الأسرة الأمنية.

تستطيع سلطة أوروبا المعيارية، إذن، أن تساعد على الاهتداء إلى المساومة التاريخية بين أوروبا والحضارة الإسلامية على مستوى أحياء في باريس وأمستردام، وعند نقاط التقاطع أو الحدود بين الحضارتين،

التي يفترض فيها، في رأي هنتنغتون، أن تعيش صداما عنيفا وداميا. أولا، يؤدي وجود مؤسسات وممارسات أوروبية فوق قومية إلى تدوير زوايا الضغوط القومية والدينية التي يمكن أن تنشأ من تشابك الحضارتين على الأرض الأوروبية. ثانيا، تستطيع أوروبا السلطة المعيارية أن توظف ممارساتها وأدواتها لبناء أنظمة إقليمية جديدة في حوض البحر الأبيض المتوسط وبعده بهدف الاستيعاب التعددي للأسر الثقافية المختلفة.

لذا فإن مرحلة أوروبا الحضارية الثانية تستدعي تغيير فكرتها عن التقدم. تبعا لنظرة التنوير إلى كل من التقدم والسلطة والمعرفة والرخاء والأمن، فإن من شأن جميع هذه المقولات أن تتبع العقل والحداثة، وفقا للتفسير الغربي. غير أن من شأن أي فكرة مستحدثة عن التقدم ألا تكتفي بإجازة خلط حداثات بديلة، كما يجري التعبير عنها بعقائد دينية وقواعد معيارية مختلفة. لعل من شأنها أيضا أن توفر إمكان التعايش اليومي المتبادل بين حداثات بديلة من جهة وحالة ما بعد الحداثة التي تتعالى على سياسة القوة بممارسات أسرة أمنية من جهة أخرى.

لا الزهرة ولا المريخ، بل فرعان مختلفان على الجذع نفسه

تمخض تدهور العلاقات بين أوروبا والولايات المتحدة الذي كان مع تزايد صيرورة أوروبا أكثر اطمئنانا إلى السلطة المعيارية، وتزايد تصرف الولايات المتحدة في ظل الرئيس بوش وفقا لأكثر ممارسات سياسة القوة فجاجة، عن نوع من الإحساس بالمرارة على صعيد العلاقات الديبلوماسية، والاقتصادية، والثقافية. بعبارة أخرى، أسرتا الممارسة الأوروبية والأمريكية بدتا متباعدتين وتوقفتا عن كونهما تعبيرين «مختلفين عن كوكبة حضارية غربية أوسع (ديلانتي 2003، كاتزنشتاين في هذا السفر). ومع أن الخدوش، على المستوى العملي، لم تظهر في العلاقة الخاصة للأسرة الأمنية الأوروبية الأطلسية إلا على السطح، فإن الصدوع، على المستوى الفكري، أصبحت انهيارات زلزالية طالت قاع الأرض. وقد تجلت هذه الصدوع في الازدراء الأمريكي «الواقعي» لسلطة أوروبا المعيارية (كيغن 2003)، أو في الارتياب من سعي أوروبا إلى أن تصبح قوة عظمى حديثة

(كوبتشان 2002) من جهة، وفي خطابات مثقفين أوروبيين كبار ومرموقين، مثل يورغن هابرماس وجاك دريدا، أسست لاستقلال أوروبا عن، وتفوقها الحضاري على، الولايات المتحدة، (كومار 2008) من جهة أخرى.

غير أن علينا أن نضع «الصدامات» العملية والفكرية الحاصلة بين أوروبا والولايات المتحدة خلال العقد الأخير في سياق الأسرة الأمنية الأوروبية - الأطلسية، التي تنتميان إليها، والمؤسسة بقوة ورسوخ في الناتو. صحيح أن عددا لا يستهان به من الباحثين الأوروبيين ظنوا، في أوج الغزو الأمريكي للعراق، أن الأسرة الأمنية الأوروبية - الأطلسية ماتت أو هي محتضرة (كوكس 2003)، غير أن آخرين توصلوا إلى استنتاج أن الاختلافات لم تكن إلا نتائج واضحة وصريحة لممارسات إدارة بوش، وأن من شأن الأسرة الأمنية أن تتعافى وتنجو من هذه الأزمة (ريسه 2004). ومع أنه ليس من الواضح بعد ما إذا كانت المسألة الأساسية ومازالت هي السياسة الداخلية، فإن من الأكثر وضوحا أن الأسرة الأمنية الأوروبية - الأطلسية لم تتعرض للتفكك، وأن العلاقات بين أوروبا والولايات المتحدة، ولاسيما بعد انتخابات الرئيس باراك أوباما، باتت، على ما يبدو، أفضل مما كانت على امتداد سنوات. وهكذا فإن الأمر لا يقف عند مجرد «اقتسام» أوروبا السلطة المعيارية و«الولايات المتحدة الاستثنائية»، حتى الآن على ما يبدو، «تركة غربية واحدة أساسا» (كومار 2008: 91)، بل يتجاوزه أيضا إلى ما يبدو إخفاقا لجملة محاولات المثقفين لتركيب كل من الطرفين الآخر من منطلق هذا «الآخر»، يبقى سؤال المستقبل المفتاحي متمثلا، إذن، في نوعية الكوكبة أو التركيبة التي يمكن اجتراحها من أسرة ممارسة السلطة الأوروبية المعيارية، الهادفة إلى تقليص السيادة على المستويين الداخلي والدولي من ناحية، وممارسة الأسرة الأمريكية التي تظل ممارساتها دائبة، في المقام الأول، على حماية حداثة العلاقات الدولية وما يرتبط بها من مؤسسات وممارسات مثل الدولة القومية (الدولة - الأمة)، السيادة، وحماية القوة العسكرية، عند الضرورة. الطريقة التي يحلو لأوروبا اعتمادها لإعادة اختراع نفسها من منطلق حضاري واضحة تماما. أما الكيان الحضاري الذي تريد الولايات المتحدة أن تصبحه، وسوف تفعل، فأقل وضوحا.

في هذا السياق، من شأن ممارسات السلطة الأوروبية المعيارية أن تتناغم مع حاجة الرئيس أوباما إلى برنامج جديد للتغيير على الصعيدين الداخلي والكوكبي. ومما يجدر التذكير به أن هذا البرنامج يطفو على السطح ويفرض نفسه لا بسبب التطورات التكنولوجية، والعولمة، والأزمة الاقتصادية، وصعود الصين، وما إلى كل ذلك، فقط، بل لأن طبيعة التهديدات الأمنية المنتظرة يمكن أن يتم التصدي لها على نحو أفضل عن طريق المزاوجة بين ممارسات السلطة المعيارية وممارسات سياسة القوة. وكلما زادت الأسرة الأمنية الأوروبية - الأطلسية من التعويل على ممارسات سلطة أوروبا المعيارية - وقد بدأ الناتو ذلك جزئيا (آدلر 2008) - قطعت أوروبا والولايات المتحدة شوطا أبعد على طريق الكف عن موازنة ممارسات إحداهما بممارسات الأخرى (آدلر وكروفورد 2006)، كما فعلتا في الأعوام الثمانية الأخيرة، وصولا إلى إعادة تأسيس نفسيهما في إطار أسرة ممارسة واحدة، أو في كوكبة أسر ممارسات وثيقة الترابط. يضاف إلى ذلك أن آليات الأسرة الأمنية وآليات سياسة القوة، مثل توازن القوة، قد تتقاطع مؤقتا ووظيفيا على المستوى الإقليمي، كما يبين آدلر وغريف (2009). وهكذا فإن ممارسات الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي قد تكون قادرة على التعايش، وستدعو الحاجة إلى إجراءات اتخاذ قرار وممارسات جديدة لتحديد كيف ومتى يجب استخدام هذه أو تلك، ومتى يمكن للجمع بينهما أن يفضي إلى أفضل النتائج.

غير أن مسألة ما إذا كانت أوروبا والولايات المتحدة ستهتديان إلى أرضية عملية مشتركة ستبقى متوقفة إلى حد كبير على التطورات الداخلية في كل من أوروبا والولايات المتحدة من جهة، وعلى التحديات الدولية مثل الإرهاب الدولي، وأسلحة الدمار الشامل، والجريمة الكوكبية، وما إليها، التي هي بالتحديد جملة التحديات التي اختارت أوروبا أن تتصدى لها، أقله جزئيا، بالسلطة المعيارية، من جهة أخرى. وكلما زادت الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي من اقتسام التعويل على ممارسات السلطة المعيارية والالتزام بسيادة القانون، والحكم

الديموقراطي، والممارسات ذوات الأطراف المتعددة، زادت قدرة كل من الحضارتين الأوروبية والأمريكية من اقتسام عبء التصدي لمهمة ترويض الفوضى وأخطار الحرب.

خلاصة: «طريق ملتوية» حضارية متوسطية

بين العامين 756 و1492 الميلاديين حكم المسلمون الأمويون وذريتهم «الأندلس» أو «ها- سفاراد» في البقعة المعروفة اليوم باسم أندلوسيا الإسبانية. وتبعا لقراءة تاريخية مقبولة على نطاق واسع، ربما أسطورية جزئيا، فإن مسلمين، ويهودا، ومسيحيين تساكنوا في الأندلس، برغم وجود «اختلافات مستعصية وخصومات متمادية» في ظل ثقافة تسامح نتجت عن تعلم كيفية العيش مع التناقضات (مينوكال 2002). وفي رأي المؤرخ مارك كوهن (1995)، فإن مؤرخين يهودا حولوا هذا التصور الشاعري في القرن التاسع عشر إلى «فرضية تاريخية» ثم ما لبث الليبراليون الأوروبيون أن تبنوه.

أسطورة اليوتوبيا (المدينة الفاضلة) العقدية البينية (للعقائد المتعايشة) (كوهن 1995) لم تمر من دون تحد. فبيرنارد لويس (1987: 4)، مثلا، قال: «مؤخرا فقط راح بعض المدافعين عن الإسلام يؤكدون أن مجتمعهم كان في الماضي يضفي على غير المسلمين منزلة متكافئة». وبسبب النزاع الإسرائيلي - الفلسطيني، وانتعاش الإسلام المتطرف، حديثا، جرى «اختطاف» السجال حول الأندلس لأغراض سياسية. مسلمون كثيرون يعتقدون أن «تجربة» الأندلس تبرهن على أن اليهود يستطيعون أن يعيشوا بسلام في فلسطين تحت حكم مسلم. ويجادل آخرون قائلين إن على أوروبا، لا إسبانيا فقط، أن تصبح موقع خلافتهم المستقبلية. ثمة إسرائيليون، يهود، وأوروبيون مرتابون إزاء نوايا المسلمين. يعتقدون أن الأندلس المتسامح إن هو إلا أسطورة وبرهان على أن المسلمين لن يترددوا في قلب أوروبا إلى محمية عربية (يور 2005).

ومع أنني لا أدري (بمعنى أحد القائلين بمبدأ اللاأدرية) فيما يخص السجال الدائر حول هذا الفصل التاريخي - الأكاديمي والسياسي الآسر[11]، آتي على ذكر الأندلس لأنه كان، بالتحديد، بصرف النظر عما إذا

كان متسامحا، مثالا لما أطلق عليه توينبي (1988) وبوتشالا (1997) اسم «طريق حضارية ملتوية» أو بؤرة تبادل تخصيب بين حضارات. تتميز الطرق الثقافية الملتوية مثل الأندلس بـ «نوع من خلط الثقافات» الذي «ينتج هجناء ذوي أصالة عظيمة» والذي يستطيع أن يجسر «حضارات عبر نقل الآثار، والأفكار، والمؤسسات» (المصدر السابق: 20 - 21). وكما هي أحوال مدن القرن الحادي والعشرين الكوكبية - نيويورك ولندن، مثلا - فإن «النتيجة التاريخية للاختلاط الحضاري البيني في إطار وعبر طرق حضارية ملتوية» تبقى «تخاصبا خلاقا»، ففي مكتبات قرطبة وطليطلة، حيث كانت العربية هي اللغة العالمية المشتركة لكل من العرب، والمسيحيين، واليهود، صارت النصوص الكلاسيكية اليونانية، التي ترجمها العباسيون، آلية نقل حضاري من العالم القديم إلى العالم الجديد (مينوكال 2002). فهناك شهدت الفنون، والفلسفة، والبحوث الأكاديمية (يتعذر على أي نهضة ثقافية أن تحصل دون توافر قدر معين من التسامح) ازدهارا، ما لبث أن أصبح نقطة أو علامة مضيئة على طريق اللقاءات الحضارية المستقبلية.

مازال ممكنا، ومرجوا بإلحاح، برغم عدم احتماله، أن تتطور طريق حضارية ملتوية جديدة في حوض البحر الأبيض المتوسط، إذا ما نجحت ممارسات سلطة أوروبا المعيارية لضبط النفس (إلياس 2000) وانتشار الأسر الأمنية في اجتذاب (كولنز 2004) أتباع حضارات أخرى. ومن شأن هذه أن تكون، ربما، المرة الأولى التي سيتم فيها استناد لقاء حضاري في حوض البحر الأبيض المتوسط لا إلى التسامح، إذ سبق له أن حصل، فقط، بل إلى التغيير السلمي القائم على ضبط النفس. لن يكون أي لقاء حضاري جديد مستندا إلى نوع من الحوار بين الأديان، بله اندماجها، بمقدار ما سيكون مستندا إلى ممارسات أسرة أمنية مشتركة مطبوعة بضبط النفس. ولو أمكن شق طريق حضارية ملتوية بأدوات آيات ضبط النفس المشترك، لاستطاعت الحضارة الأوروبية أن تنجز ما لم يستطع الأمويون، ربما، إنجازه - إنجاز عملية شق طريق ثقافية ملتوية سلمية. غير أن من شأن المرحلة الثانية من الحضارة الأوروبية أن تبقى ملزمة بتأسيس تشابك حضاري على أساس التسامح المتبادل مع السعي لتطوير سيرورة حضارية متخاصبة ذات اتجاهين منطوية، حقا، على معنى.

وهل ثمة مكان آخر، غير حوض البحر الأبيض المتوسط، حيث تأثير سلطة أوروبا المعيارية وممارسات الإسلام الثقافية في حدوده القصوى، يكون مناسبا لاجتراح طريق ثقافية ملتوية؟ علينا، إذن، أن ننظر إلى مبادرات ورشات كلام أوروبية غير ذات جدوى، مثل الشراكة الأورو - متوسطية والاتحاد المتوسطي الأقرب تاريخيا، من منظور حضاري طويل المدى، تحديدا، على أنهما فرص لممارسات ضبط النفس وصولا إلى التأسيس للقاءات حضارية بينية. فعملية تحويل الاتحاد المتوسطي إلى مخبر أول لقاء ما بعد حداثي بين الحضارات سيكون، إذن، أحد الاختبارات ذات الأهمية القصوى لسلطة أوروبا المعيارية. ومن نافل القول أن معرفة نجاح العملية من عدمه ستتطلب، أقله، عددا من الأجيال.

كيف ستكون، ويجب أن تكون، هذه التجربة مختلفة عن تجارب «تحضيرية» تمدينية، أوروبية ملتبسة سابقة؟ أولا، من شأن عملية النشر الخارجي لأي أسرة ممارسة أوروبية مستندة إلى ممارسات ضبط النفس ألا تكون هادفة إلى تحقيق مصالح مادية ومتوجهة نحو أي استعمار ثقافي لـ «ثقافات أدنى مرتبة» بل، بالأحرى، إلى ضمان التغيير السياسي. ثانيا، من شأن هذه التجربة أن تكون تقدمية ومتدرجة لأن بعض الممارسات أفضل، أو أقل سوءا، من أخرى. ووفق ما أرى فإن ممارسات ضبط النفس والتسامح المتبادل ليست ممارسات أفضل من الاستعمار الكولونيالي والإمبريالية فقط - بل توحي أيضا بوجود فرصة لتحقيق لقاءات حضارية على قاعدة الكرامة والاحترام المتبادلين.



4

الحضارة وتشكل الدولة في الصين

ديفيد سي كانغ

«في حين أن الدول في أوروبا زادت من التقاتل فيما بينها كلما زادت قوة، فإن الدول في آسيا الشرقية ضاعفت من إضفاء صفة الاستقرار على العلاقات القائمة فيما بينها، كلما تعاظمت قوتها»

ديفيد سي كانغ

ما كان دور الحضارة في آسيا الشرقية الحديثة؟ بوصفها مهيمنة كان للصين - ولفلسفتها الأم: الكونفوشيوسية - تأثيرٌ قوي في السياستين الداخلية والدولية لبقية آسيا الشرقية، وإن ظل ما كان يعنيه الاتصاف بالصفة الصينية وأفضل طرق تنظيم المجتمع والحكم عرضة للتعديل والجدل الدائمين داخل الصين نفسها. بوصفها حضارة والدولة الأقوى في المنطقة كانت الصين محطة إجبارية، وبقيت أكثرية الدول والمجتمعات ملزمة بالتعامل مع الصين بطريقتها الخاصة. فعلى الصعيد الداخلي كان للصين تأثير في تشكيل الدول والممارسات المجتمعية،

بدءا باللغة والدين وانتهاء بالمؤسسات السياسية والنشاط الاقتصادي. أما في مجال العلاقات الدولية فقد عمل الصينيون على تطوير نظام كونفوشيوسي(*) صريح غير متكافئ رسميا ولكنه متكافئ على نحو غير رسمي: لم يكن مسموحا للدول الثانوية أن تعد نفسها مكافئة للصين بيد أنها كانت متمتعة بهامش ذي شأن في سلوكها الفعلي. كانت الصين شاغلة لقمة الهرم التراتبي، ولم يكن ثمة أي تحد نظري للفكرة التي كانت تشكل أساس الحضارة حتى القرن التاسع عشر ووصول القوى الغربية. دأبت النخب الكورية، والفيتنامية، وحتى اليابانية، بكل وعي، على نَسْخ جملة الممارسات المؤسسية والاستطرادية الصينية، جزئيا، لاجتراح علاقات مستقرة مع الصين، لا لتحديها.

وعلى الرغم من وجود فيض هائل من التواريخ والتأريخات حول هذه الحقبة، ليس ثمة إلا النذر اليسير من الدراسات البحثية المتركزة مباشرة على الحرب في آسيا الشرقية الحديثة المبكرة أو التي وضعت الصين ودول آسيا الشرقية في نوع من السياق المقارن، وصولا إلى رؤية الصين «إمبراطورية بلا جيران» (هيفيا 1995: 15). كان لحضارة الصين تأثير مقيم في كل وحدات الإقليم السياسية، ومعاينة سلسلة المجتمعات والدول توفر فهما أفضل لتأثير هذه الحضارة وعواقبها.

غير أن الصين بقيت مفتقرة إلى نوع من الرؤية المسيحانية (messianic) الحافزة على تغيير العالم، وقد نجحت في اجتراح علاقات لافتة المتانة مع عدد كبير من - ولكن ليس جميع - جاراتها المحيطة. ذلك يعني أن الصين لم تكن حريصة على التصدير الفعال لمُثُلها العليا وقيمها، إذ ظلت تفضل أن تركز اهتمامها على ممارسة العلاقات الخارجية. وقد أتاح هذا للشعوب والكيانات السياسية المحيطة فرصة معارضة الأفكار الصينية، وتعديلها، وتكييفها بما يتفق مع أغراضها. بعض الدول، مثل كوريا وفيتنام، قلدت الصين بدقة في سلسلة من الممارسات. ودول أخرى، مثل اليابان، جرّبتْ بعضا من، ولكن ليس جميع، الأفكار الصينية. وهناك مجتمعات

(*) الكونفوشية (Confucianism): نظام فلسفي وأخلاقي وتربوي طوره الحكيم الصيني كونفوشيوس (551 - 479 ق.م). [المترجم].

ثالثة - مثل جميع الأقوام المختلفة شبه البدوية في المناطق الحدودية الشمالية والغربية - بقيت مصرة على مقاومة جُل، إن لم يكن كل، الأفكار الثقافية والسياسية، وإن ظلت تتفاعل مع الصين، معتمدة، بين الحين والآخر، ممارسات وأفكارا صينية في علاقاتها الخارجية [1].

خَلْقُ الحضارة كان أيضا يستلزم خَلْقَ الأفكار المناقضة لآخر معين، أو «بربري» محدد. وكانت لهذا الأمر مضاعفات بالنسبة إلى الحرب والسلم بين مختلف وحدات المنطقة السياسية. وعلى هذا الصعيد فإن البحث المقدم هنا يقوم على توسيع عمل ياين جونستون الريادي عن موارد الاستراتيجية الصينية الكبرى، حيث يلقي الضوء على نظرتين صينيتين عميقتي الجذور إلى العالم، نظرتين تحيطان بالفرضيات الأنموذجية الإرشادية المركزية حول طبيعة الصراع، وحتمية العنف، والعدو. واصفا الأولى بـ «الكونفوشيوسية» والثانية بـ «حربية النزعة» يقول جونستون إن الصين والبداة كانوا يتحركون من منطلق ثقافة استراتيجية حربية النزعة قائمة على أن «استخدام القوة هو أفضل طرق التعامل مع التهديدات الأمنية وصولا إلى استئصالها» (جونستون 1995: ×)، غير أن عمل جونستون، على أهميته، لا يقارب قضية مفتاحية: لماذا كانت تلك التهديدات تصدر، بالدرجة الأولى، عن فاعلين أو لاعبين على التخوم الشمالية والغربية للصين بدلا من دول قوية واقعة شرقا وجنوبا مثل كوريا، واليابان، وفيتنام؟ فهذه الدول ذوات المسحة الصينية، التي كانت تتقاسم مع الصين نظرتها العالمية «الكونفوشيوسية» بقيت متمتعة بعلاقات أرسخ وأكثر اتصافا بالسلم مع الصين. وآسيا الشرقية الحديثة المبكرة - على غرار أوروبا القرن التاسع عشر - كانت تتحرك في مجتمعين دوليين شديدي الاختلاف مستندين إلى حزمتين متباينتين من القواعد: حزمة كانت تخص الدول ذات المسحة الصينية وأخرى كانت صالحة لضبط العلاقات مع العالم البدوي «غير المتحضر» (كين 2002).

يتركز هذا الفصل على الدول الدائمة الرئيسية في آسيا الشرقية ويطرح ثلاثة آراء مركزية. أولا، ليس ثمة أي صين أبدية عصية على التغيير، وقد كانت ثمة صيغ كثيرة وفكرة أبدية التطور عما تعنيه

الحضـــارة، مخترعة في الحاضر بمقدار مـــا هي موروثة عن الماضي في أي من الأوقات. ثانيا، لم تُقدّم دول آســـيا الشـــرقية الثانوية على اختيار الفلســـفة الكونفوشيوســـية والأفكار الصينية جـــراء الضغط الصيني بل لأســـبابها الخاصة. ففي كل من كوريا، وفيتنام، واليابان ظل الحوار حول كيفية تنظيم الحكـــم والمجتمع دائرا بين المقاتلـــين والباحثين، بين أرباب الســـيف وأهل القلم، مع فوز مثقفي الفلســـفة الكونفوشيوسية في كوريا وفيتنـــام ونجاح حَمَلة لواء الحرب، آخر المطاف، في اليابان. وعلى الرغم مـــن أن الأفكار الصينيـــة كانت متجذرة بعمق منذ تأســـيس هذه الدول، فـــإن من اللافت بالقدر نفســـه تماما، أن الأفكار الصينيـــة كانت مركبة على ثقافات محلية نابضة بالحياة، وكانت الجهتان تتعايشـــان - بانزعاج أحيانـــا - فيما ليس أكثر مـــن صيننة جزئية. ثالثـــا، كان النظام الدولي الكونفوشيوســـي تراتبيا وغير متكافئ رسميا، مع السماح بقدر ذي شأن مـــن التكافؤ والاســـتقلال غير الرســـميين. كانت الأفـــكار الصينية توفر لدول آســـيا الشرقية سلسلة من الممارسات المؤسسية والاستطرادية على الصعيدين الداخلي والدولي، سلســـلة من الممارســـات التي كانت تراتبية ومرنة، وقد كان هناك فيما بين الدول الكونفوشيوسية قدر أكبر من السلم والاستقرار مما بين دول كونفوشيوسية وأخرى «بربرية».

الحضارة وفكرة الصين

الحضارة وعملية تشـــكل الدولة كانتا متشابكتين في آسيا الشرقية. غير أنهما بقيتـــا مع ذلك متمايزتين على الصعيديـــن النظري والعملي كليهما. كذلك بدأت تجربة آســـيا الشـــرقية مع الحكم والإدارة في وقت مبكـــر مع انبثاق الصين وفلســـفتها الكونفوشيوســـية الرئيســـية خلال العصـــر المحـــوري (800 - 200 ق. م). كانـــت الصين قـــد وُحِّدت مع حلول العام 221 ق. م، وثمة مفهوم أسرة هوا - هسيا (أو صينية) كانت موجودة خلال فترة الـــدول المتحاربة. يقتبس نيكولا دي كوزما (2002: 94) من هســـون تزو أن «جميع دول الهســـيا تتقاســـم المناطق الإقليمية نفســـها والعادات ذاتها: فـــكل من مان، يي، يونغ، وتي تتقاســـم المناطق

الإقليمية ذاتها ولكنها ذات مؤسسات مختلفة». وعلى امتداد القرون، تطورت هذه الأفكار باستمرار وأصبحت أغنى وأكمل، وظلت حكومة مركزية تتولى إدارة جزء كبير مما هو الصين اليوم مدة عشرين قرنا من الزمن. توسعت الصين وتقلصت تبعا للظروف المحلية ولقوة المركز السياسي، وكما يلاحظ مارك إدوارد لويس (2007: 1)، فإن «الصين مدينة بقُدْرَتها على الدوام عبر الزمن، وعلى إعادة تشكيل نفسها مرة بعد أخرى بعد فترات من التفكك والتمزق، لعملية إعادة صياغة أساسية للثقافة الصينية من جانب السلالتين الحاكمتين الأقدم: الكين والهان». غير أن علينا مع ذلك، في رأي ناومي ستاندن «ألا نشك في أن كثيرين في القرن العاشر كانوا متوفرين على شعور واضح بالانتماء في إطار رابطة ثقافية خاصة».

من المؤكد أن سؤالا مقيما منذ أمد طويل داخل الصين نفسها كان دائرا حول ما تقوم عليه الحضارة وما يعنيه البربري. درج الناس داخل ما يُعْرف اليوم بالصين على استخدام عبارة الحضارة منذ ما لا يقل عن ألفي سنة، وكما يعلق تشارلز كيس (2002: 1171) فإن «أولئك الذين كانوا يعيشون على تخوم الإمبراطورية كانوا يُعدون، منذ أيام الهان، برابرة ... بمعنى أنهم لم يكونوا بعد قد سلّموا بالنظام الخاضع لرئاسة الإمبراطور أو لمرجعية أدب مكتوب بالصينية». وعلى امتداد الألفيتين التاليتين بقي مفهوما «الصيني» و«البربري» خاضعين للحوار والتفسير، ولم يكن ثمة أي تعريف ثابت (برندلي 2003؛ غيرش 2001؛ آبرامسون 2008). غير أن الأفكار كانت حاضرة طوال التاريخ الصيني، ويزعم مارك سترينغ أن

> هناك عبر الفترات (وصولا حتى إلى يومنا هذا) قائمة مفاهيم مركزية محدّدة: أن الصين دولة موحدة ذات سيادة؛ أن الكيان السياسي الصيني يستمد الشرعية من تراث ثقافي مهيمن، مستند إلى منظومة قيم شرعة نصوص مرجعية أساسية؛ وأن لهذا التراث الثقافي والأخلاقي علاقات وثيقة مع هوية عرقية محددة.

(سترينج 2007: 237)

بيد أن علينا أن نتحلى بالحذر من الإيحاء بمسار شديد المباشرة أو الخَطِّية باتجاه صين حديثة أو باتجاه حضارة كونفوشيوسية. من المؤكد أن أفكارا ثقافية أثرت في الدول المختلفة التي صعدت وسقطت عبر الزمن، غير أن آيات التعديل، والتكييف، والسجال كانت موجودة في جميع المحطات. وكما يذكرنا ستاندن (2007: 30)، فإن «علينا ألا ... نقف في طريق القضية، عبر تبني عبارات ومقولات، مثل العرقية، منطوية على حتمية الدولة القومية الصينية الحديثة، وطارحة تطورا خطّيا نحوها». حقا، لبعض النزعات جذور تاريخية، أخرى ليست كذلك، وجميعها دائبة على التطور المتواصل تبعا للظرف، وللوضع، وللقيود المؤسسية، ولجملة الضرورات السياسية والاقتصادية، جنبا إلى جنب حشد من العوامل الأخرى.

تألفت الحضارة الصينية، كما تطورت، من ممارسات مؤسسية وأخرى استطرادية على حد سواء، وربما كانت الأولى، على الرغم من أن مناقشة الحضارة تميل إلى التركيز على الثانية، وسائل أكثر حضورا ومباشرة لمد الأفكار الصينية إلى مختلف أجزاء آسيا الشرقية. لقد واصل الباحثون الحوار حول، ومراجعة، جملة الأفكار عن دور الحكم، وتنظيم المجتمع، والعلاقات القويمة بين الجماعات والشعوب، ودور الدين في الحياة العامة والخاصة. كذلك كان الأدب، والفن، والثقافة جوانب مهمة لسيرورة الحضارة الأوسع، على الرغم من أنها ليست موضوعنا هنا.

من الممكن القول إن سلالة التانغ الحاكمة (618 - 907م) هي التي حققت أكثر الإنجازات مباشرة في الحكم، عبر استحداث تجربة مؤسسية مفتاحية: مؤسسة حكم قائمة على الموهبة، لا على الوراثة، مع انتقاء موظفي الخدمة المدنية عن طريق مسابقة علنية متاحة (نظريا) لجميع الذكور، تُعقد في مواعيد دورية منتظمة ثابتة تتولى تقويم مؤهلات المرشحين. كتب الكساندر وودسايد ما يلي:

> من شأن القرن الثامن أن يكون خيارا بوصفه أول القرون في تاريخ العالم لما هو «حديث مبكر» سياسيا. فهذا هو القرن الذي شهد فوز البلاط الصيني، للمرة الأولى، بما اعتقده قدرة على فرض إصلاحات ضريبية كبرى، توحيدية،

> مركزية من الأعلى إلى الأسفل، إصلاحات كان من شأن قلة من الأنظمة الملكية الأوروبية أن ترى أنها ممكنة قبل الثورة الفرنسية، نظرا إلى تمتع قصباتها، وأقاليمها، ونبالاتها، وكهاناتها بالامتيازات.
>
> (وودسايد 2006: 1)

كان هذا تجديدا مهما - أكثرية بلدان العالم كانت محكومة بأرستقراطية درجت على اختيار الحكام على أساس الروابط الوراثية. الامتحانات نفسها كانت تعقد في فضاءات عامة، وثمة مواقع معينة - مثل موقع جيانغنان - كانت تتسع لـ 16 ألف مرشح في أكواخ من الطوب. وخلال حكم سلالة كينغ حاول الإمبراطور كيانلونغ، حين علم أن نبلاء المغول والمانتشو على حدوده لن يقرأوا فرمانات البلاط، «استعادة الاتصالات مع نبلاء المغول عبر إصدار أمر إصلاح «العودة إلى الأساسيات» في كتابة نظام الامتحان» (المصدر السابق: 6). ثمة كان تحرك تأكيدي: ففي العام 1777، أصدرت الحكومة المركزية عفوا خاصا لمدة ثلاثين سنة تعين على الجميع خلالها أن يتعلموا لهجات لغة «المركز» الضرورية بالنسبة إلى امتحانات الشعر.

إضافة إلى الامتحانات المدنية، كانت الإدارة البيروقراطية في الصين تشمل نظاما مركزيا للإدارة والحكم. فالإدارة المركزية الصينية كانت تتألف من ست وزارات رئيسية: الذاتية والتعيينات، المال والضرائب، الطقوس والتعليم، الحرب، العدل والعقاب، والأشغال العامة. كذلك كانت صين حقبة المينغ منظمة مركزيا في دوائر إدارية وصولا إلى مستوى المقاطعات مع حصول التعيينات من المركز بالنسبة إلى أكثر المناصب ذات العلاقة بالضرائب، والتجارة، والقضاء (موت - 1988). وكان البلاط الصيني (مثل البلاطات الكورية، والفيتنامية، واليابانية) يصدر «تقارير فعلية» عن نشاطات الحكومة (شيلو بالصينية؛ سيلوك بالكورية؛ توك لوك بالفيتنامية)، يوميا أحيانا. وقد استحدثت الصين إصلاحا زراعيا في وقت مبكر يعود إلى سلالة التانغ، قائما على معدل الـ 10 في المائة المثالي. كان يانغ يانغ (727 - 781م) مؤلف وثيقة الصين الشهيرة

المتضمنة قانون 780 لـ «الضريبتين»، الذي جمع الضرائب في دفعتين نصف سنويتين ونقل التركيز من الأشخاص إلى حجم الملكية (وودسايد 2006: 62). يجادل ماكنيل (1992: 106) قائلا إن إصلاح القرن الثامن هذا كان «تحولا رياديا» من اقتصاد أوامري موجه إلى اقتصاد قائم على السوق. كذلك أقدمت صين التانغ على اعتماد نظام الصوامع للتموين لدى حصول المجاعات.

ومع ذلك كله لم يكن أي تقدم مخلص، خطّي، ومركّز باتجاه «الحضارة». ومتحدثا عن القرن العاشر أشار ناومي ستاندن إلى أنه

> خلال ذينك القرنين (بعد انهيار سلالة التانغ) لم يعرف أحد ما إذا كانت الإمبراطورية ستعود في أي من الأوقات قوة مهيمنة في آسيا الشرقية... والعالم المختلف جذريا للتانغ الراحل والسلالات الخمس (907 - 960) كان شاهدا على حشد من مراكز القوة داخل الإقليم نفسه، متفاعلة وفق أساس مختلف كليا.

(ستاندن 2007: 1)

وبالفعل فإن التأثيرات الأجنبية المختلفة - والكثيرة - تركت هي الأخرى بصمات قوية على الأفكار الصينية. فالقرون الثلاثة التي سبقت سلالة المينغ (1368 - 1644)، مثلا، شهدت انهيار السلطة المركزية في الصين، وغزوات المغول اليوان، وحالة عدم استقرار واسعة الانتشار في طول المنطقة وعرضها (روسابي 1983؛ بارفيلد 1989؛ جاغشيد وسايمونز 1989). بيد أن اليوان قاموا، مع ذلك، بإعداد المسرح للقرون الخمسة التالية عبر «تأسيس حكم ممركز، موحد في الصين، مُرّسين الأساس اللازم لنشوء مقاطعات الصين الحديثة... ومستعيدين ضريبة واحدة ونظاما قضائيا للبلاد» (كروسلي 2008: 7). ومع حلول عهد سلالة المانتشو كينغ، كانت الصين قد نجحت من جديد في تطوير عملية ممركزة حاولت الحكومة من خلالها أن ترد على أزمات نقص الغذاء. يلاحظ آر بين وونغ (1997: 98 - 99) أن هذه «الصوامع المدعومة من الدولة كانت تمثل التزامات رسمية برخاء مادي يفوق كل ما سبق تصوره،

بــل وبلوغه، في أوروبا... ليس الظن بأن اهتمام الدولة بالرخاء العام هو ممارسة سياسية جديدة جدا إلا نوعا من العودة إلى سَجْن أنفسنا داخل حدود الأمثلة الغربية».

باختصار، ليس تحديد معالم حضارة صينية متماســكة أقل صعوبة من تحديد معالم حضارة أوروبية. على امتداد التاريخ الصيني كان ثمة فيض من الصــراع والتعبير، من التكيف والابتكار. وفي الوقت نفســه كان ثمة قدر ذو شــأن من الثبات والاســتمرار عبر عدد غير قليل من القرون، وجملة البنى المؤسســية والأفكار الاجتماعية للدولة في القرن التاسع عشــر كان من شــأنها أن تبدو متماهية مع نظيرتها في القرن الثامن عشر.

الدول ذات الطابع الصيني: كوريا وفيتنام واليابان

متأثــرة بالصين وحضارتها انبثقت دول كوريا، وفيتنام، واليابان قبل ما يزيد على عشــرة قــرون بوصفها وحدات سياســية، ودولا إقليمية ذات تحكــم داخلي دائبة علــى إدارة علاقات دولية رســمية، حقوقية فيما بينها، وكان الاعتراف الدولي بأنها دول شــرعية، بالنســبة إليها، عنصرا مهما من عناصر وجودها. بقيت عملية تشكل الدولة والحضارة عميقتي التداخل والتشــابك في آسيا الشرقية، وطبيعة العلاقة بينهما كانت منعكسة على الطريقة الرســمية، والتراتبية الهرمية، والمؤسسية لتطورهما، كلتيهما.

مازالت دول كوريا، وفيتنام، واليابان التي ظهرت إلى الوجود بين القرنين الســابع والعاشر الميلاديين تبدو هي ذات الوحدات السياسية تقريبا. وقد شكلت هذه الدول النواة المركزية للمنظومة الإقليمية التي كان فيها النفوذ الصيني على الأصعدة الثقافية، والاقتصادية، والسياسية مباشرا وطاغيا. تلاحظ كارين فيغن أن

> الصين، وكوريا، واليابان، مقارنة بأكثرية البلدان أواخر القرن العشرين، هي بين أكثرها تمتعا بالاحترام في العالم؛ وعلــى الرغم من أن حدودها تعرضت للإزاحة عبر الزمن،

> وأسلوب تصورها كان موضوع سجال مستمر، فإن صدى مفهوم الأمة ظل يتردد طويلا وبعمق في أذهان أكثرية السكان في كل بلد... هذا الإحساس بالإقليم مختلف تماما عما يمكن أن يجده المرء في الأمكنة الأخرى من أوراسيا أو أفريقيا حيث كثيرا ما يكون الفضاء القومي - الوطني معقدا... جراء انتماءات متداخلة موروثة عن الماضي الكولونيالي أو ما قبل الكولونيالي.

(فيغن 1999: 1187)

هذه الدول الآسيوية الشرقية كانت أنظمة بيروقراطية مدارة مركزيا مستندة إلى الأنموذج الصيني. وقد طوَّرتْ بُنى بيروقراطية معقدة وتحمل ما هو أكثر من «وجه شبه عائلي» في تنظيم ثقافاتها ورؤاها. وهذه الصيغة من الحكم، بما فيها التقويم (الروزنامة)، واللغة ونظام الكتابة، والنظام البيروقراطي، والنظام التعليمي، أُخذت من التجربة الصينية، إضافة إلى أن مسابقة الخدمة المدنية في هذه البلدان أكدت معرفة الفلسفة، والكلاسيكيات، والثقافة الصينية. يتضمن الجدول 1/4 إيجازا لمختلف الكيانات السياسية التي كانت على امتداد القرون الستة الماضية في آسيا الشرقية.

جدول 1/4: دول آسيا الشرقية وسلالاتها الحاكمة 1300 - 1900

[illegible]	[illegible]	[illegible]
الصين	مينغ: 1368 - 1644	كينغ: 1644 - 1911
[illegible]	[illegible]	[illegible]
كوريا	تشوسون: 1392 - 1910	
[illegible]	[illegible]	[illegible]

ومع أن الصين الكونفوشيوسية كانت ذات نفوذ كاسح، فإن أي رؤية مسيحانية، لم تكن تشع من الصين كما لم يكن يمارَس أي ضغط ذي شأن على الدول التابعة لإجبارها على التماثل مع الصين. وبقي فرض الحضارة الصينية، ثانيا، متشابكا مع عملية تشكل الدولة كما كان شأنا

فوقيا تحركه أيدي النخب. أخيرا، لم تكن عملية الصيننة (إضفاء الصفة الصينية) كاملة وشاملة في أي من الأوقات - ثمة حشد من التقاليد ظلت مستمرة.

المضاهاة الطوعية

على الرغم من المركزية الكاسحة للأفكار الصينية بالنسبة إلى المنطقة، فإن علاقات الصين الخارجية لم تكن مطبوعة بأي محاولات تغيير تحويلية أو تدخلية لممارسات الدول الأخرى الأساسية. وبالفعل فإن الذرائعية العملية (البراغماتية) كانت السمة المميزة لعلاقات الصين مع جاراتها. بقيت الصين أكثر اهتماما بالاستقرار على حدودها، وقانعة بترك جاراتها وشأنها طوال ضمان الحفاظ على الاستقرار من دون التعرض لأي تهديد. كان هناك قدر من التنوع بطبيعة الحال: فكوريا وفيتنام كانتا شديدتي الارتياح مع النظام ذي التوجه الصيني، في حين أن اليابان ظلت على الدوام تنوء تحت ثقل تناقض بالغ الحدة حول علاقتها مع الصين - إعجاب ثقافي أصيل لكنه مصحوب بنوع من الشعور بالانزعاج بل وحتى المنافسة. غير أن اليابان بقيت، برغم تحفظاتها المشفوعة بروح التنافس، راغبة في السير قدما وقطع ما يكفي من شوط للمساهمة في الحفاظ على نظام آسيوي شرقي ذي توجه صيني، قابل للتسويق، ومسالم، وقادر على الاستمرار.

ومع أن اليابان كانت أقل من كوريا وفيتنام تأثرا بالصين، فليس ثمة، في الحقيقة، أي اختلاف بين مقاربتي الصين لكل من اليابان من ناحية وكوريا وفيتنام من ناحية أخرى. حتى بالنسبة إلى الأخيرتين، اللتين كانتا على علاقات تبعية منتظمة، قلما فكرت الصين، أو الصينيون أفرادا، في هذه التبعية إلا على أنها عنوان تأكيد للاحترام والتقدير الذاتيين. غير أن كوريا وفيتنام لم تكونا، مع ذلك، قادرتين على نسيان الصين ولو ليوم واحد! لم تكن اليابان مختلفة، باستثناء كون علاقتها ثقافية واقتصادية أكثر، سياسية أقل، وعسكرية معدومة بالمطلق، إضافة إلى أن العلاقة الثقافية كانت مع الأدب الصيني، لا مع الصين.

درجت الدول المجاورة على تقليد الممارسات الصينية لعدد من الأسباب، منها امتلاك التحكم السياسي والاجتماعي على الصعيد الداخلي وإدارة العلاقات الخارجية مع الصين. وعملية التكيف هذه تمت لأسباب سياسية داخلية موازية للمحاولة الصينية الرامية إلى تغيير سلوكها أو للاعتبارات الدولية. ليس ثمة، في الحقيقة، إلا القليل مما يشير إلى أن الهدف كان متمثلا في بناء قدرات من أجل منافسة السلطة الصينية أو لجمها. على النقيض من ذلك، أفضى التقليد بالفعل إلى النتيجة العكسية المتمثلة في تفريع النظام الخاضع للهيمنة الصينية.

أحد أمثلة النفوذ الصيني الواضحة يتجلى في اللغة، مع قيام هذه الثقافات الأخرى الثلاث باستيراد الكتابة والمفردات الصينيتين بالجملة (تشو 2002). فالكلمة الدالة على «بلد»، مثلا، في اللغات الكورية، والفيتنامية، واليابانية واحدة ومستمدة من الجذر الصيني (كو: بالصينية؛ كوك: بالكورية؛ كوك: بالفيتنامية؛ وكوكو أو كوني باليابانية). لم تكن ثمة أي دول «إقطاعية» منظمة حول سلطة أرستقراطية وراثية. يلاحظ ألكساندر وودسايد (2006: 6) أن العاهل، في هذه البلدان الآسيوية الشرقية «كان يحكم غالبا من خلال نصوص أَلَّفَها مثقفون (من الجهاز البيروقراطي المعروف باسم الماندرين)، بدلا من وسائل أكثر شخصية (أو ربما أكثر إقطاعية) قائمة على الإقناع بالاحتكاك البشري». والشهادة «البحثية المقدمة» المستندة إلى الامتحانات (الجينشي بالصينية؛ التشينسا بالكورية؛ التين سي بالفيتنامية) أوجدت فريقا من موظفي الخدمة المدنية المسؤولين أمام العرش، غير الخاضعين (غالبا) لأي نفوذ أرستقراطي.

ومع أن سلالة كوريو الكورية (918 - 1392) كانت بوذية من نواح عديدة، فإن مؤسس السلالة وانغ كون (وقد حكم بين عامي 918 و943)، علق قائلا: «نحن في الشرق مادمنا كنا معجبين بطرائق التانغ. في الثقافة، والطقوس، والموسيقى نحذو حذوهم كليا» (دويتشر 1992: 29). ومن اللافت أن المغول، برغم اجتياحهم لكوريا في العام 1259 وحكمهم لها عبر التزاوج مدة زادت على قرن من الزمن

> لم يتركوا، على ما يبدو، إلا أثرا غير ذي شـأن. صحيح أن المغـول كانـوا يثيرون الإعجـاب بتنظيمهم العسـكري وجبروتهم؛ بيد أنهم بقوا عاجزين عن التأسـيس لأشـياء جديرة بالتقليد.
>
> (المصدر السابق: 83)

زيُّ البـلاط لدى سـلالة تشوسـون (1392 - 1910) كان مماثلا لزي البلاط عند موظفي سـلالة مينغ، باستثناء أن الملابس والشعارات المتماثلة في كوريا كانت أدنى بدرجتين على (سـلم الدرجات التسـع). بمعنى أن زي موظف التشوسـون من المرتبة الأولى (أعلى المراتب) كان مماثـلا لزي موظف المرتبـة الثالثة في بلاط المينـغ (لدّيارد 2006). دأبت كوريا على نَمْذَجة نفسـها وفق الأنمـوذج الصيني، وقد اعتمدت الوزارات السـت (yukcho) نفسها مع مجلس دولة مشابه (pibyonsa) كما في الصين. وكانت الوزارات الست تغطي الشؤون الضريبية، الأمور العسـكرية، العقوبات، الأشـغال العامة، الذاتية، والطقوس (دويتشـر 1992؛ ليبرمان 2003). غير أن الصين لم تهيمن ببسـاطة على كوريا خلال ما لا يقل عن ألفي سنة قبل العام 1900؛ كانت الأخيرة مستقلة واقعيا، ولم يتجل تأثرها بالصين بأكثر أشـكاله وضوحا إلا حين أقدم كونفوشيوسيون جدد كوريون على فرض الأمر بوصفه أيديولوجيا على البلاد، بصرف النظر عن الرغبات الصينية المحتملة. وقد جادل غاري لَدّيارد (2006) يقول:

> قلما كان «التحكم» الصينـي مطلقا. ومع أن الكوريين كانـوا ملزمـين بالبقاء في الهامش المتـاح لهم، فقد تكرر تفوقهم في الدبلوماسـية والمحاججـة... وأقنعوا الصين بالتراجع عـن مواقع عدوانية. وبعبـارة أخرى، كان نظام التبعيـة يوفر تواصلا فعالا، ويمكّن الرسـميين الصينيين والكوريين من اسـتخدام مفردات كونفوشيوسية مشتركة. فعلـى تلك الجبهة كانت العلاقة متكافئة، إن لم تكن الكفَّة راجحة، أحيانا، لمصلحة كوريا.

وكما مع الدولة الكورية، تبنت فيتنام عددا كبيرا من الممارسات الصينية حفاظا على الحكم الذاتي والاستقلال الفيتناميين عن طريق تقديم نفسها إلى الصين بوصفها وحدة سياسية مشابهة بوضوح، وحدة جديرة، إنجازا وإتقانا، بالمعاملة على أنها دولة. كذلك لم تكن مركزة المرجعية الفيتنامية سببا أو نتيجة للحرب؛ انبثاقُها دولة كان، بالفعل، أكثر ارتباطا بأفكار محلية حول أفضل طرق الحكم. ومسح فكتور ليبرمان (1993: 539) الطويل لجنوب شرق آسيا يتوصل إلى استنتاج أن «التفاعل مع الصين ربما كان أكثر أهمية في صوغ الهوية الذاتية الفيتنامية من الحروب مع التشام (المغول - اللاوسيين)، أو الخمير (الكمبوديين)، أو التّاي [التايلنديين]».

ومع أنها مستقلة، ظلت فيتنام كثيفة الاقتباس والاقتراض من الصين. فنظام الامتحان البيروقراطي، مثلا، كان معتمدا في فيتنام الخاضعة للهان، وبعد مجيء الفرنسيين في القرن التاسع عشر، ظل النجاح في امتحان الخدمة المدنية متطلّبا استخدام الأحرف الصينية ومعرفة الفلسفة الكونفوشيوسية. كذلك كان الصينيون قد استحدثوا مقاطعات إدارية وأوجدوا طرقا، وموانئ، وأقنية، وسدودا. مهاجرون صينيون جاءوا مصطحبين مدارس، وطقوس زواج، وأعرافا اجتماعية، وزراعة، وقوانين صينية الطراز. توغلت الكونفوشيوسية في الاقتصاد وتنظيم العائلة على مستوى القرية تاركة بصماتها على الوراثة الأبوية بل وحتى الزي. حافظ الفيتناميون على لغتهم الأصلية للأغراض غير الرسمية بل على صعيد الأعراف الاجتماعية والدينية المحلية وفي طليعتها البوذية.

خرج نظام امتحان الخدمة المدنية في فيتنام، مباشرة، من رحم التجربة الصينية. فمع حلول القرن الحادي عشر كانت امتحانات إقليمية ثلاثية المراحل تُعقد في أسابيع متعاقبة من الشهر القمري السابع؛ كانت ثمة سقوف لعدد الكلمات (كلمات أسئلة التخطيط على المستوى الإقليمي كانت 300 مثلا) وكان إعلان أسماء الفائزين يتم وفق تسلسل تفوقهم. وكما في النظامين الصيني والكوري، ثمة محاولات كانت تُبذل لضمان أكبر قدر ممكن من النزاهة والشفافية مثل منع المتحِنين الفاحصين من التلاقي

على انفراد والحرص الخاص على ضمان عدم تواطؤ أفراد أسر مرشحين - آبـــاء، أبناء، أعمام، وأخوال مثلا - فـــي أثناء تقديم الامتحان. مع حلول القرن الخامس عشـــر، كان نحو ثلاثين ألفا من الرجال يدخلون المسابقات الإقليمية ســـنويا، ومع حلول القرن السادس عشر كان سبعون ألفا مؤهلين لدخول المســـتوى الأول من الامتحان (ويتمـــور 1997: 675). غير أن أكثر مـــن واحد وثلاثين لم يفوزوا في الامتحــــان قط في أي من الأعوام الممتدة بين 1554 و1673 (تايلور 1987: 23).

تبنّـــى الفيتناميون، مثل الكوريين، ممارســـات صينيـــة تقليدا صادقا وأصيلا من ناحية ووســـيلة ديبلوماســـية من ناحية أخـــرى. وفيما يخص التقليـــد، فإن الاقتباس أو الاقتراض من الدولـــة الأكثر تقدما ليس باعثا على الدهشة. يلاحظ برانتلي ووماك أن

> البـــلاط الصينـــي قـــام بتجديـــد وصَقْـــل مؤسســـاته وأيديولوجيتـــه تصديا لتحدي الحفاظ على النظام المركزي خدمـــة للمصلحة العامـــة... واجه (الحـــكام الفيتناميون) المشـــكلة نفسها، فزودتهم الصين بجدول أعمال «ممارسات فُضْلـــى»... لا بد من تأكيد أنه لو اســـتمرت الصين تهديدا فعـــالا، لتمثلـــت مهمـــة فيتنام السياســـية في التماســـك العســـكري، ولصـــارت مهمتها الفكرية قائمـــة على تحقيق التمايز عن الصين (لا مضاهاتها).

(ووماك 2006: 132 - 133)

ويلاحـــظ فكتور ليبرمـــان (1993: 513) أن «إقناع الصين بأن فيتنام «متحضـــرة»، وليســـت، إذن، فـــي حاجة إلـــى احتلال الصـــين وتثقيفها، شـــكَّلَ فائدة عملية أخـــرى من فوائد الاعتناق الذاتي للكونفوشيوســـية». أما التـــزاوج المركب بين التقليد والاختلاف فنجده منعكســـا في عدد من القصائد الشعرية الوطنية الفيتنامية الشهيرة العائدة إلى القرنين الحادي عشر والخامس عشر. فهذه القصائد هللت لانتصارات على الصين برغم أنها مكتوبة باللغة الصينية مع اتباع أسلوب أدبي صيني واستخدام الصين أساسا لتحديد معنى فيتنام (فوفينغ 2001).

علــى الــدوام بدت الصين كبيــرة في نظــر اليابان، التــي كانت لها باستمرار علاقة صعبة مع جارتها القارية. فالدولة اليابانية التي تطورت كانــت من نواح كثيرة متأثرة بالصين. وقد كتب ديفيد بولاك (1986: 3) يقول: «نادرا ما أبــدى الصينيون اهتماما باليابان حتى الأزمان الحديثة؛ أما اليابانيون فكانوا، في المقابل، شــديدي الانشــغال بالصين منذ بداية تاريخهــم المدوَّن وحتى فتح الغرب في القــرن الماضي». وفي رأي دونالد كين (1974: 383) فإن «عامل الأدب الياباني المركزي - إن لم يكن عامل الثقافة التقليدية كلها - تمثل في عشق النفوذ الصيني ونبذه»[2]. ويلاحظ بولاك (1986: 3) أن «ما هو «ياباني» كان، على الدوام، قد تعين عليه أن يُعد «صينيا» بالنسبة إلى اليابانيين». حقا، بقيت الصين طاغية، أسطورة وواقعا، في التاريخ الياباني.

في وقت مبكر من تاريخهــا، جَرَّبَتْ اليابان نظام الحكم على الطريقة الصينيــة. فنظامها الجامعي في القرن الحادي عشــر كان مســتندا إلى منهاج قائم على دراســة الكلاســيكيات الصينية، مثله مثل تنظيم جهازها البيروقراطــي، وكانت العاصمــة كيوتو صورة عن عاصمة ســلالة التانغ في الصين (شــايفلي وماككلو 1999). بيد أن محاولات مبكرة لاســتيراد مقاربــات بيروقراطية صينية بُذلت في القرن الحادي عشــر أخفقت في بيئة اليابــان الأضيق، الأكثر تخلفا (فارِّس 198؛ غروســبيرغ 1976 أ). مــن الواضــح أن اليابان كانت دولة في وقت مبكر يعــود إلى حقبة النارا، أمــا النفوذ الصيني - برغم بقائه مطردا وقويا - فقد تعدل وكان ذا تأثير أقــل مقارنة بأي من كوريا أو فيتنام. ومع نشــر شــريعة تايهو في 701، قامت اليابان خلال حقبة الهينا (749 - 1185) باســتحداث حكم صيني الطراز بالإفــادة من النظام البيروقراطي كثيف التعويل على مؤسســات، ومعايير، وممارســات تانغية (نسبة إلى ســلالة التانغ الصينية) مستوردة (فارّس 1998).

غيــر أن الأنمــوذج الصينــي، بوصفه ســابقة معيارية، بقــي بالغ الأهمية حتى بالنســبة إلى يابانيي التوكوغــاوا. فاليابان والصين ظلتا تتبــادلان التجارة على نحو غير رســمي، عبر قيام نحو تســعين مركبا

صينيا بزيارة اليابان سنويا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكانت اليابان تستورد ألف كتاب صيني في السنة (أوسامو 1980). وحين بادر شوغونات (أمراء) التوكوغاوا إلى البحث عن نماذج حقوقية ومؤسسية للاقتداء بها في بناء إدارتهم ومجتمعهم، اهتدوا إلى نماذج «كانت عادة صينية الأصل» مثل «الحِكم الست» الصادرة أولا عن مؤسس المينغ تايتسو في 1398، جنبا إلى جنب شرائع حقوقية وإدارية من الكينغ، بل حتى من التانغ والسونغ (جانسن 1992: 65، 228). وبالفعل فإن جيكي التوكوغاوا (حوليات حقبة التوكوغاوا الرسمية) تتضمن عددا كبيرا من الإشارات إلى باحثين حقوقيين يابانيين عاكفين على التشاور مع باحثين صينيين وكوريين ساعين إلى تفسير مختلف القوانين والسوابق الصينية وتعديلها بما يتناسب مع أغراض التوكوغاوا. ومع حلول عصر يابان التوكوغاوا «راحت المؤسسات التعليمية على جميع المستويات في طول البلاد وعرضها تعتمد مناهج متشابهة من النصوص اليابانية والصينية... ومجموعة تانغشيخوان للشعر الصيني كانت من النصوص المقررة، حيث عُدت عملا شبه مقدس». كان الأدب الصيني مطلوبا كثيرا إلى درجة أن دارا للنشر - سواراريا شيبني - أصدرت، بين العامين 1727 و1814، سبعا وعشرين طبعة لديوان شعر تانغشيخوان (توبي 2001: 228).

وعلى الرغم من أن اليابانيين كانوا يدرسون المؤسسات الصينية في جميع الفترات، فإنهم لم يستوردوا الأسماء والمصطلحات، بل لعلهم اكتفوا بالأفكار التي كانت تلك المؤسسات تعكسها. لم يكن ثمة أي «ست وزارات» في اليابان، مثلا. بقي اليابانيون، على هذا الصعيد، أقل عبودية بما لا يقاس، من نظرائهم في دول آسيا الشرقية.

الحضارة وتشكيل الدولة: الفرض من فوق

بدت الأفكار الصينية ميالة إلى أن تكون مفروضة من فوق من قبل حكومات ساعية إلى مَرْكَزَة مرجعياتها وبسط سيطرتها على حدودها الإقليمية. وعلى صعيد السياسة الداخلية، كان من شأن دول أصغر أن

تقتبس من الصين لأن الأخيرة كانت أنموذجا يوفر حلولا لمشكلات عملية في مواجهة النخب، ولأن العلاقات مع الصين كانت توفر المشروعية داخليا والفُرَص التجارية خارجيا. ففي كل من كوريا، وفيتنام، واليابان، كانت عملية الاستيراد، من حيث الجوهر، نوعا من الصراع بين المحاربين والباحثين، بين شاهري السيوف وأرباب القلم. وبالنسبة إلى كوريا وفيتنام فإن ثورة القرن الخامس عشر «الكونفوشيوسية الجديدة» تحققت فيما كانت هاتان الدولتان دائبتين على تعزيز سلطتيهما. وهذا الصراع بين الدولة والمجتمع، وبين الباحث الأكاديمي والمقاتل الحربي، طبع جميع الدول الآسيوية الشرقية المُصَيَّنة (Sinicized) الثلاث. في اليابان تجرع الباحثون الأكاديميون كؤوس الهزيمة؛ أما في كوريا وفيتنام فقد تكللوا بغار النصر.

غزوات المغول على كوريا في القرن الثالث عشر، وعمليات الواكو القرصنية على امتداد الساحل، وصين مينغية منتعشة، كانت مرشحة لأن تدفع نحو عَسْكرة شاملة لسلالة التشوسون الكورية الجديدة. غير أن العكس هو ما حصل: بات الباحثون الكونفوشيوسيون أكثر نفوذا على نحو متزايد باطراد، وصار الجيش أكثر تعرضا للتهميش باطراد أيضا، مع سعي السلالة الجديدة إلى توطيد النظام الداخلي والاستقرار الدولي. مؤسسو السلالة لم يكونوا غرباء متمردين على نظام راسخ - كانوا من النخبة المتعلمة في الحقيقة - وقد تمثل همهم في نوع من الرغبة في تكثيف الممارسات الكونفوشيوسية الجديدة، لا الإطاحة بها. يلاحظ دويتشر (1992: 107) أن «اعتماد المؤسسات الصينية القديمة لم يكن، بالنسبة إلى أوائل مهندسي التشوسون الاجتماعيين إجراء تعسفيا لاستعادة القانون والنظام، بل عملية إعادة تفعيل لنوع من الارتباط مع ماضٍ كانت كوريا نفسها تملك جزءا مرموقا منه». ومع تأسيس سلالة التشوسون وتكثيف الممارسات الكونفوشيوسية الجديدة، «صار الموظفون - الباحثون (المثقفون - الأكاديميون) منخرطين انخراطا مباشرا في صنع القرار السياسي على جميع المستويات». (المصدر السابق: 292).

من حيث الاسـم، كانت سـلالة لي الفيتناميـة الأصلية (1009 - 1225) صينية في تنظيمها، غير أن سـلالة تـران (1225 - 1400) هي التي اعتمدت سـجلات السـكان صينية الطراز لجميع القرى مع «كلية قومية (Quoc Hoc Vien/Quoc Tu Vien) [حيث] كان الأساتذة يؤمرون بالتركيز على النصوص الكلاسيكية الصينية» (ويتمور 2006: 117). وبعد فترة مينغ صينية انتقالية دامت عقدين من الزمن، تواصلت عملية بناء الدولة حين أسـس لي لوي سـلالة لـي (1427 - 1788) وباشـر سلسـلة من الإصلاحات الكونفوشيوسـية الجديدة بما فيها شـرعة قوانين لي التي نظمت عمليات بيـع الأرض، وفوائد القروض، وإغاثـة الفلاحين (ليبرمان 2003: 381). وعلى الرغم من أن احتلال المينغ كان قصير الأمد نسبيا، فإنه كان ذا تأثير باق في فيتنام، مسرِّعا عمليـة مركزة الدول وتنظيمها. يعلـق ويتمور (1997: 675) قائلا إن «الطبقة المثقفة درجت على وضع إشـارة المساواة بين النماذج المينغية والحداثـة، على الرغـم من أن الفيتناميين كانـوا عنيفين في رفضهم لتحكم المينغ السياسي».

بين الدول الرئيسـية الأربع في آسـيا الشـرقية الحديثـة المبكرة، كانـت اليابان صاحبـة العلاقات الأكثـر غنى بالنزاعـات مع الصين. دأب شـوغونات آشـيكاغا القرن الرابع عشر على تشـجيع نمو كيوتو والتجارة، أديرة الزن (zen)، وجملة الروابط الدبلوماسـية، والثقافية، والاقتصادية مع الصـين. كذلك قامت الباكوفو بتطوير نوع من الخدمة المدنية واستخدام بيروقراطيين، وإن لم يكن على مستوى الصين وكوريا. وهؤلاء البيروقراطيون الذين عُرفوا باسـم بوغيونين كانوا يسـتخدمون من قبل باكوفو الموروماتشـي لإدارة الماليـة العامة وتحصيل الضرائب، للنظر فـي القضايا الحقوقية، ولمتابعة حقـوق ملكية الأرض، ولمعالجة أمر تنفيذ مراسيم شوغونية أخرى (غروسبيرغ 1976 ب). وعلى الرغم من أن شـرائح المجتمع الدنيا كانت أكثر الأحيان خاضعة لأحكام قضاة محليين شخصانيين،

> فإنك كنت تستطيع، إذا كنت إقطاعيا مدنيا، عسكريا، أو كنسيا، أو وكيلا له، أن ترى النظام جديرا بالتعويل عليه، بل حديثا... كان «القانون» ملمحا صامتا من ملامح حقبة اليابان القروسطية: كانت الجماعات متمتعة بحقوق ولم تكن المقاضاة قد قُمعت بعد، ثمة خبراء حقوقيون ازدهروا في كل من النظامين الباكوفوي(*) (bakufu) والإمبريالي.
>
> (ستينسترب 1991: 239)

في رأي باتن (2003: 42) «بقيت فكرة «اليابان» بوصفها دولة موحدة نافذة بقوة» على الرغم من أن التحكم المركزي تعرض للانهيار خلال حقبة الولايات أو الدول المتقاتلة (حقبة سنغوكو 1467 - 1568)، ومن اللافت أن أي دايمو (daimyo) (**) محتمل لم يحاول في أي من الأوقات اختلاق دولة مستقلة. حقا ظل الجميع موالين صراحة للإمبراطور حاكما لليابان - مع بقاء المسألة الوحيدة متمثلة فيمن سيكون اللاعب الأقوى، لا فيمن سيجلس على العرش. وما إن كان أحدهم يفوز بما يكفي من السلطة، حتى كان يسارع إلى إعلان نفسه «شوغونا» [أميرا] لا إمبراطورا. وهذا الإيمان بـ «اليابان» كما يتجسد استثنائيا بالإمبراطور يتجلى بوضوح بالغ في سلسلة التحولات المؤسسية التي كان «الشوغونات» يمرون بها ليصبحوا جديرين بالاختيار - بما في ذلك التبني، مثلا.

أجرى هيديوشي مسحا قوميا للأرض وطبق نظاما ضريبيا قوميا أواخر القرن السادس عشر. وباكوفو التوكوغاوا واصل التوجه المركزي. وعلى الرغم من بقاء استثناءات مهمة خارج السلطة المركزية، فإن نظام باكوفو التوكوغاوا كان صاحب مرجعية كاملة في الشؤون الخارجية والقضايا العسكرية، ومتحكما في كل من النقد وشبكة الطرق الرئيسية في البلاد كما في الحياة الدينية لليابان. ثمة سجلات وخرائط عقارية وإحصاءات قومية كانت توضع وتُطبق باستمرار بدءا بالعام 1716

(*) باكوفو (أو شوغونية توكوغاوا)، هو نظام سياسي إقطاعي في اليابان، أسسه توكوغاوا إياسو. [التحرير].

(**) الدايميو، هو مصطلح يشير إلى أمراء الأقاليم الأقوياء الذين حكمو اليابان من أراضيهم الواسعة المتوارثة. [التحرير].

وصاعدا (توبي 2001: 202). كانت المنتوجات تسوَّق قوميا لوجود عملة نقدية قومية. أَقْدَم نظام باكوفو توكوغاوا على تحويل الخرائط القومية إلى صور وتمثيلات مستندة إلى الأقاليم والمقاطعات بدلا من ولايات أو دائرة الدايميو. حتى الدائرتان الأكبر: ساتسوما وتوسا كانتا خاضعتين لهذه الضوابط، وقد أذعنتا. يلقي بروس باتن الضوء على سلسلة الأدوات الخاضعة لسيطرة الدولة وعملية مركزة السلطة في يابان الأشيكاغا والتوكوغاوا، اليابان المرتبطة بالعالم من حولها عبر البحر، لا المعزولة عن هذا العالم (باتن 2003).

كانت كل من هذه الدول متمتعة بجيش كبير و/أو تقاليد عسكرية عريقة. وما الذي كانت هذه الجيوش تفعله إذا لم تكن متقاتلة فيما بينها. كانت دائبة على إخماد التمرد، وحراسة الحكم المركزي، وصون الأنظمة الجوهرية. ففي كوريا كانت وحدات الجيش الأفضل تدريبا والأجدر بالثقة متمركزة دائما في سيئول لحماية القصر والجهاز البيروقراطي. كل مقاطعة كانت متوفرة على الأقل على قصبتين مجهزتين بحاميتين عسكريتين، وبوحدات بحرية في المقاطعات الجنوبية المهمة. كان الجيش مضطلعا بإدارة النقل البري والبحري للضرائب من الحبوب وغيرها من التجهيزات الحكومية، إضافة إلى الاتصالات والإشارة (بما فيها أبراج النار للارتباط الليلي مع العاصمة - إذا سمح الجو!) والمرافق البريدية التي كانت للخدمة الرسمية كليا. جميع أفراد الشعب إلى سن الستين كانوا جنودا احتياطيين وكان يتعين على العائلة أن تسدد ضريبة القماش الداعمة للجيش (بارك 2006). كان الجيش يؤدي الواجبات الروتينية بنجاح تام، غير أن الباعث على الأسى هو أنه ما لبث أن أثبت أنه عديم الجدوى في التصدي للغزوات الخارجية.

هنا أيضا كان اليابانيون هم الاستثناء. ففي النظام الشوغوني، كانت الموارد العسكرية خاضعة لتحكم العديد من الدايميوات المنفصلة والفردية إضافة إلى الشوغون. ولم يكن استنفارها سوى نوع من توسيع دائرة السياسة (وقد كان الأمر ميسرا، صعبا، أو خطرا، تبعا للظروف). غير أن بقاء انخراط الدايميو جوهريا جعله ذا مصلحة

سياسـية في النجاح، وبما أن هذا العامل كان يوفر رابطا خاصا بين القائد والأفـراد، فقد بات تعزيز الفعالية العسـكرية ممكنا. كان من الممكن الاعتراف بالبطولة محليا شأنها شأن التطبيق المحلي للمكافآت على فرص الحياة [3].

تقاليد متعددة

على الرغـم من التأثير الصيني الواضح فـي جميع مناحي الحكم والمجتمـع، فـإن أيا من هذه البلدان لم يكن نسـخة طبـق الأصل عن الصين: جميعـا درجَتْ على اسـتخدام ثقافة اللغـة الصينية وأنظمة الصين السياسـية، غير أنهـا بقيت، مع ذلك، محافظـة على ثقافاتها الأصليـة أيضـا. وأفضل الأمثلة علـى هذا هو مثـال التقاليد اللغوية القائمة على الثنائية اللغوية (ثنائية الفصحى والعامية إذا جاز التعبير): كانت اللغة الصينية تُسـتخدم للكتابة فـي كوريا وفيتنام واليابان خلال الفترة المدروسة كلها، حتى حين بقيت هذه البلدان محافظة على لغاتها الأصليـة، وعلى أحرف كتابتهـا، أحيانا (تشـو 2002). هذه الأنظمة كانت مختلطـة: ثمة محاولات معقلِنة للمركزة والإدارة القومية تزامنت وتعايشـت مع عناصر تقليدية، مثل الأنظمـة الملكية والوراثية والقائمة على امتلاك العبيد (والمماليك).

جرى إقحام الكونفوشيوسـية علـى أنماط وصيـغ اجتماعية وثقافية شديدة التباين في جملة هذه البلدان. ففي الألفية الميلادية الأولى حصل ما يشبه الانقسام والانشقاق بين أفكار كونفوشيوسية مؤثرة في الإدارة والحكم وأفكار بوذية نافذة على صعيد المبادئ الاجتماعية. بيد أن الكونفوشيوسية مـا لبثت أن راحت، ببطء، تؤثـر في كل من الدولة والمجتمـع وتغيِّرهما - وكانـت، إلى حد كبير، عملية فوقية نازلـة من الأعلى إلى الأدنى من تنفيذ النخب. وهذه العملية تسـارعت في القرن الخامس عشـر مع نشوب الثورة الكونفوشيوسـية الجديدة فـي كوريا وفيتنام. غير أن الكونفوشيوسـية لم تتمكن فـي أي وقت، برغم توغلها في عمق النسـيج الاجتماعي للمجتمع، من الاستئصال الكامل للبوذية أو الممارسات الاجتماعية الأصلية في أي من

المجتمعات. لم يكن هذا التحول سريعا أو كاملا، وحتى اليوم ثمة عناصر من الثقافة الأصلية والأفكار البوذية المتعايشة مع الأفكار الصينية المقحمة حول الحياة العائلية والبنية الاجتماعية، وحول الدور القويم للاعبي المجتمع، وحول علاقة هؤلاء بالدولة.

ومع أن كوريا كانت عميقة التأثر بالثقافة والأفكار الصينية، فإن هذا التأثر كان إضافة إلى ثقافة ومجتمع أصليين، وقد تعايش الطرفان من دون أن يندمجا وصولا إلى إنجاب صيرورة جديدة فعلا. وهكذا فإن كتابة ومفردات كورية أصلية مازالت موجودة اليوم، وكثيرا ما يجري إيضاح هذا المفهوم أو ذاك بكلمتين - واحدة صينية، وأخرى كورية - برغم استخدام الكوريين للأحرف الصينية في الكتابة وأخذهم لقسط كبير من مفرداتهم من الصين. بالمثل، دأبت الثقافة والمجتمع على اقتباس العديد من الأعراف الصينية مع بقائهما محتفظين بعدد كبير أيضا من الأعراف والعادات الكورية حصرا: «ثمة موظفون - باحثون كونفوشيوسيون (كوريون) خرجوا من الرحم الأرستقراطي القديم ونقلوا بعض العناصر المميزة من هذا التراث، نوعا بالغ الحدة من الوعي بالمرتبة والنَّسَب على نحو لافت»، كما تعلق مارتينا دويتشر (1992: 292).

انطوى إيجاد فيتنام الحديثة، أساسا، على تشابك أفكار صينية وأفكار فيتنامية أصلية. وكما في كوريا، كان ثمة نوع من التوتر بين العسكريين وحاشية البلاط الذين كانوا يرون القرابة، والبوذية، والروابط الأرستقراطية عناصر مهمة بالنسبة إلى النظام الفيتنامي من جهة، والباحثين الأكاديميين الذين دأبوا على تأكيد الفلسفة الكونفوشيوسية، والتعليم، ومؤسسات الدولة الموضوعية، واللاشخصية، بوصفها الأسس الصحيحة للقيادة من الجهة المقابلة. عدد كبير من الباحثين لاحظوا الطبيعة المرنة، التوفيقية للمؤسسات الاجتماعية والسياسية الفيتنامية، وبوذية الماهايانا كانت هي الديانة السائدة إلى مراحل متقدمة من عهد سلالة لي. ومع أن الوراثة الملكية في سلالتي تران ولي كانت تُحسم بالنَّسَب الأبوي الصارم، فإن البكورة (*) لم تتجذر بعمق إلى أن تم اعتماد

(*) Primogeniture: نظام توريث يقصر استحقاق تركة الأب على ابنه الأكبر. [المترجم].

إصلاحات القرن الخامس عشـــر الكونفوشيوسية الجديدة، مثلا (فولترز 1976). يتوصـــل كيث تيلور (1983 : 300) إلى اســـتنتاج يقول فيه: «أتقن الفيتناميـــون فن النجاة والبقاء في ظل أكثـــر الإمبراطوريات جبروتا على الأرض... حافظـــوا علـــى لغتهم الخاصة، كما حافظـــوا على ذكريات عن حضارتهـــم ما قبـــل الصينية، معها... ذلك يعنـــي أن فيتنام بقيت مختلفة ومنفصلة عن دائرة الفكر الصينية».

كانـــت الحيرة تجاه الصين أقوى فـــي اليابان منها في كوريا. توقف اليابانيـــون عن إيفاد المبعوثين إلى الصين في عام 860 ولم يســـتأنفوه حتى منتصف القرن الرابع عشر، ولمدة مائة سنة فقط. أبدى اليابانيون مقاومـــة عنيفة لطقوس الإذعان الواردة شـــروطا فـــي مواثيق التبعية المفروضة من قبل الصين، وقد أدى النقد الداخلي لتلك الشـــروط إلى إجبار شـــوغونات أشيكاغا على قطع علاقات التبعية بعد عراك وجيز في القرن الخامس عشـــر. وخلال حقبة التوكوغاوا، كان الجزء الأكبر مـــن التبادل التجاري بين الصين واليابان يُدار في الفلبين أو في موانئ جنوب شـــرق آســـيا، برغم أن مراكب صينية كانت تستطيع أحيانا أن تزور ناغازاكي.

بيـــد أن الخدمة المدنية كانت، مع حلول عهد شـــوغونية توكوغاوا، قد تقلصـــت كثيرا، وكانت طبقة محاربين جامدة قد نشـــأت وتنامت. يلاحظ ديفيد بولاك (1986 : 7) أن الصين ظلت، أنموذجا أو ســـياقا، تمارس عبر اللغة، الثقافة، والفنون، والحكم، والاقتصاد، «ضغطا قويا على كل فعل ثقافي». حتى إنتاج ياباني من حيث الجوهر والأساس مثل حكايـــة غنجي - إحدى المآثر الهينية العظيمـــة - كان «مدعما في كل مكان ببنية أنموذج أصلي صيني». في يابان التوكوغاوا كانت ثمة أحياء صينيـــة مأهولة بنحو 5000 صيني، لا فـــي ناغازاكي وحدها؛ أعداد كبيـــرة من الفنانين، والباحثين، والقـــادة الدينيين، والحرفيين الآخرين كانت تعيش في إيدو وكيوتـــو، وغيرهما من المدن. فالرهبان في معبد مامبوكوجـــي في أوجوي (القريبة من كيوتـــو)، مثلا، كانوا صينيين من

«المعبد الأصلي» الفوجياني منذ تأسيسه في 1661 حتى 1740، وبعد ذلك صار الرهبان يتناوبون مع نظرائهم اليابانيين حتى عام 1800 (جانسن 1992: 26).

التقاليد المتعددة ظلت على الدوام متعايشة في آسيا الشرقية، حيث كانت البوذية، والكونفوشيوسية، والأفكار الأصلية دائبة على الاختلاط، والتفاعل، والتطور، ولكن بعيدا عن الاندماج الكامل والكلي.

النظام الكونفوشيوسي الدولي

كان للحضارة الصينية تأثير دائم وتغييري في جملة السياسات الداخلية والمجتمعات في عدد كبير من الدول المحيطة. غير أن هذه الحضارة كانت أيضا تشكل نظاما دوليا. حقا، من المسلَّم به على نحو متزايد أن «لكل نظام أو مجتمع دولي حزمة من القواعد والمبادئ المحدِّدة للاعبين والسلوك القومي» (كراسنر 2001: 173)، قواعد ومبادئ يطلق عليها كريستوفر رويسميت (1997: 557) اسم «قواعد الممارسة الأولية التي تصوغها الدول لحل مسائل التعاون والتنسيق المرتبط بالتعايش في ظل الفوضى». وعلى هذا الصعيد فإن النظام الكونفوشيوسي الدولي الذي خرج من رحم الحضارة الصينية كان له تأثير واضح وصريح في العلاقات بين هذه الدول. وكان هذا النظام الكونفوشيوسي الدولي في آسيا الشرقية منطويا على حزمة مشتركة إقليميا من المبادئ والتوقعات الرسمية وغير الرسمية التي تولت توجيه العلاقات وتمخضت عن قدر جوهري من الاستقرار. ومع مؤسسة «نظام التبعية» الرئيسية، دأب النظام الكونفوشيوسي على تأكيد التراتب الهرمي الرسمي بين الأمم - الدول، مفسحا المجال، في الوقت نفسه، لقدر غير قليل من المساواة غير الرسمية (كَيَس 2002؛ فِسَكَسّيو 1999). وطوال بقاء التراتبية معتمدة، والصين معترفا بها على أنها مسيطرة، لم يكن ثمة ما يدعو إلى نشوب حروب بين الدول. فالدول الصينية، وحتى العديد من القبائل البدوية، درجت على توظيف بعض قواعد الصين ومؤسساتها لدى التعاون فيما بينها. لم تكن المرتبة أقل شأنا من السلطة في تحديد

موقع المرء على السلم الهرمي: كانت الصين تحتل القمة العليا، والدول الثانوية تدرجت تبعا لمدى قربها ثقافيا من الصين لا لمدى نفوذها النسبي. تضمن هذا النظام أيضا ضبطا من قبل الصين ومكاسب بالنسبة إلى الدول الثانوية.

الهرمية والمرجعية

لعل أحد العناصر المفتاحية للهرمية هو تحريم أنماط معينة من السلوك على الدول التابعة. ومن شأن هذه القيود على السلوك أن تنطوي على الإكراه والشرعية. وفي آسيا الشرقية الحديثة المبكرة، كانت ثمة قيود معينة على تحركات الدول، برغم أنها كانت حرة إلى حد بعيد في أن تتصرف على هواها. ربما كان القيد الأهم هو الاعتراف الصريح بتربُّع الصين على قمة الهرم التراتبي. لم يكن مسموحا للدول الأخرى بأن ترى نفسها مساوية للصين برغم أن ذلك لم يكن ذا تأثير في أدائها اليومي.

جرى إضفاء الصفة الرسمية على هذا الحظر عبر اثنين من عناصر ديبلوماسية التبعية الرئيسية: عنصر الاعتراف بالصين، المعروف بـ «تقليد المنصب» (إلباس العباءة)، وعنصر إيفاد المبعوثين إلى بكين. كان تقليد المنصب منطويا على التسليم الصريح بمرتبة التبعية الخراجية، كما كان بروتوكولا ديبلوماسيا متضمنا اعتراف الإمبراطور الصيني بمكانة ملك الدولة التابعة بوصفه حاكم تلك الدولة (يو 2004). المبعوثون إلى الصين كانوا يتبعون عددا كبيرا من المراسم والطقوس ويعتمدون التقويم الصيني، عاكفين على إحياء مناسبات معينة مثل أعياد الميلاد وغيرها من الأحداث. غير أن عمليات تقليد المنصب وإيفاد المبعوثين كانت أيضا عملية - فالسفارات كثيرا ما شكلت بؤرا للتجارة الموسعة بين الصين والكيانات التابعة، كما أن تقليد المنصب كان ذا أهمية على صعيد المشروعية الداخلية في الدول التابعة من ناحية وتأكيد المكانة مع الصين من ناحية أخرى.

كانت هـــذه الهرمية منظمـــة المواقع، قائمة جزئيـــا على مدى كون هـــذه الدول شـــبيهة بالصين ثقافيا. لـــم تكن كوريا وفيتنـــام أقوى من اليابان، ولكنهما كانتا تُعـــدان أعلى مرتبة بفضل علاقاتهما مع الصين وتبنيهما الأشـــمل للأفكار الصينية، مع رؤية كوريـــا تابعة «أنموذجية» (يون 1998؛ تشـــوي 1997). دخلت فيتنام في علاقة تبعية مع الصين للمـــرة الأولى غداة اســـتقلالها في القرن العاشـــر، ومنـــذ ذلك الوقت «صار الحكام الصينيون يضعون المملكة الفيتنامية، دون تردد، على قمة نظام العلاقـــات التراتبيـــة مع قادة على الحدود الجنوبية» (آندرســـون 2007: 8). ويلاحـــظ ولز (بلا تاريـــخ) أن «ملوك لي الفيتناميين درجوا على إيفاد سفارات تبعية، وعلى استخدام الأختام والمصطلحات بعناية، وعلـــى إعداد عرائضهم التابعية الخاصة مع الوثائق المرافقة بلغة أدبية صينية محترمة تماما».

غيـــر أن الصين لم تكن تمـــارس، عدا هذه الإجـــراءات، إلا القليل مـــن المرجعيـــة إزاء الدول الأخـــرى: «حين كان المبعوثـــون ينحنون أمام الإمبراطـــور الصيني، كانوا عمليا يقـــرون بالتفوق الثقافي للإمبراطور الصيني، لا بمرجعيته السياســـية إزاء دولهم» (ســـميتس 1999: 36). والعلاقات مع الصين لم تنطو على فقدان كبير للاســـتقلال، نظرا إلى بقاء هذه الدول حرة إلى حد كبير في تســـيير شؤونها الداخلية وفق ما كانت تراه مناســـبا، وقادرة أيضا على إدارة علاقات خارجية على نحو مســـتقل عن الصين (ســـون 1994؛ كانغ 1997: 6 – 9). وكانت هذه الـــدول تكرر هذه النظم المتراتبة في علاقاتها مع أي وحدات سياســـية أخرى. كانـــت كوريا، مثلا، تقوم صراحة بتدريـــج علاقاتها مع البلدان الأخرى: القبائل المغولية المختلفة كانت في المرتبة الرابعة، الريوكيو في المرتبة الخامســـة (روبنســـون 2000؛ كانغ 1997: 50 – 51). ويسجل ســـووب (2002: 763) أن «الكوريـــين كانوا يضمـــرون التفوق... لدى مخاطبتهـــم دولا يرونها في مرتبة أدنى مثل الريوكيو في إطار منظومة التبعية الصينيـــة. أما اليابان فكانوا يعدونها مكافئة أو في مرتبة أدنى تبعا للمناسبة».

الاستقرار داخل النظام الكونفوشيوسي

وفر النظام الكونفوشيوسي قدرا ذا شأن من الاستقرار، فمن اللافت أنه لم تنشب بين عامي 1368 و1894 - خلال خمسة قرون - سوى حربين بين الصين وفيتنام، وبين كوريا واليابان: غزو الصين لفيتنام (1407 - 1428). وغزو اليابان لكوريا (1592 - 1598). هذه الدول الكونفوشيوسية الرئيسية الأربع في آسيا الشرقية نجحت في تطوير علاقات مستقرة، سلمية، وطويلة الأمد فيما بينها. وكلما زادت قوة زادت علاقاتها استقرارا. من الواضح أن الصين كانت المسيطرة في المنظومة على الأصعدة العسكرية، والتكنولوجية، والاقتصادية. وكانت قد تولت كتابة «قواعد اللعبة» الدولية، بيد أن أهدافها لم تكن تشمل أي توسع على حساب جاراتها من الدول القائمة. والدول الأصغر درجت على تقليد ممارسات الصين وعلى التسليم، صراحة، بدرجات متفاوتة، بمركزية الصين في المنطقة.

غير أن دعوى المركزية هذه لم تكن تعني نُدرة العنف في آسيا الشرقية. كان ثمة فيض من العنف، بيد أنه بدا ميالا إلى الحصول بين دول مصيننة ولاعبين آخرين، غير دول عموما، مثل الأقوام الشمالية شبه البدوية، على شكل مناوشات حدودية، وقرصنة، والتوسع البطيء والتعزيز الحدودي لبعض الدول (مثل الصين) على حساب وحدات لم تكن دولا. وعلى الرغم من أن وتيرة المناوشات بين الصين والبداة ربما كانت عالية، فإن مدى تلك المناوشات بقي، على العموم، ضيقا تماما. ومع أن البداة كانوا مصدر إزعاج أكثر منهم عامل تهديد، فإنهم كانوا، في المناسبات القليلة التي نجحوا فيها في تشكيل كيانات شبيهة بالدول، يصبحون أقوياء وخطرين بالنسبة إلى الدول المستقرة.

كان لنزوع الصين إلى التسليم بالأمر الواقع وبالحدود الثابتة علاقة وثيقة بدوام فترة السلم. بمعنى أن بلوغ عملية تشكيل الدول الناجحة أوجَها تمخض عن السلم، مثلما أفضت نزعات التسليم بالأمر الواقع وحل النزاعات الحدودية في أوروبا المعاصرة إلى السلم، إلى حد كبير. فالحسابات العقلانية من جانب الصين والدول الثانوية تمخضت عن نظام دولي كان لافتا بطول دوامه واستقراره. ومع أن نوعا واضحا من

تقسيم السلطة والنفوذ كان أحد عناصر هذا النظام، فإن الهرمية التراتبية لم تكن أقل أهمية. كانت الصين قد تولت كتابة القواعد الدولية للعبة (التي عُرفت باسم «نظام التبعية») واحتلت قمة الهرم، ولم يكن النظام يتعرض إلا للقليل من التحديات. بوعي وعن دراية ظلت النخب الكورية، والفيتنامية، وحتى اليابانية دائبة على نسخ وتقليد المؤسسات والممارسات الاستطرادية الصينية جزئيا لاجتراح علاقات مستقرة مع الصين، لا لتحديها. حتى القبائل البدوية كانت تقدر الاستقرار الصيني، ويرى بيردو (2005: 521) أن «انهيار السلالة الصينية شكل تهديدا لاستقرار إمبراطورية السهوب. هذه العلاقة تُلْقي الضوء على السبب الذي دفع الأويغور إلى التدخل لتمكين سلالة التانغ من البقاء».

مع حلول القرن العاشر كانت كوريا والصين قد رسختا نهر يالو حدودا بينهما، وتأكيد هذه الحدود مع التسليم الكوري بالتبعية في القرن الرابع عشر هما اللذان قطعا الطريق على الحرب بين سلالتي المينغ الجدد الصينية والتشوسون الكورية. قريبا من بداية سلالة المينغ في 1389، كانت المينغ قد جردت حملة غزو ضد سلالة الكوريو (918 - 1392) بهدف استعادة أراض زعمت أنها كانت قد ضُمَّتْ من قِبَل المغول الذين كانت المينغ قد طردتهم من الصين. قررت الكوريو محاربة المينغ حول ترسيم الحدود، فجاءت هذه الحملة التي أفضت، جراء عدم استعداد الجنرال يي سونغية لخوضها (مفضِّلا التفاوض) إلى إسقاط الكوريو، وصولا، بعد ثلاث سنوات، إلى خلق سلالة جديدة، سلالة التشوسون (كيم 2006؛ روه 1993؛ لي 2004؛ ها 1994). مباشرة أَقْدَم يي على الدخول في مفاوضات مع الصين، وما لبثت المينغ أن وافقت بالفعل على وضعية التشوسون التابعة. من اللافت أن كوريا التشوسونية حافظت، مقابل الدخول في علاقة تبعية مع الصين، على جميع الأراضي التي كانت بحوزة الكوريو من قبل، وظلت العلاقات بين الصين وكوريا وثيقة ومستقرة مدة 250 سنة، مع مواصلة الطرفين تبادل العديد من المبعوثين والتجارة المنتظمة.

هذه المبادئ الكونفوشيوسية كانت أيضا ناظمة للعلاقات الصينية - الفيتنامية. فبعد احتلال صيني دام عقدين أوائل القرن الخامس عشر عادت فيتنام مباشرة إلى الدخول في علاقة قائمة على التبعية واستأنفت إيفاد المبعوثين إلى الصين على نحو منتظم حتى أواخر القرن التاسع عشر. لو كان استقلالها مستندا إلى القوة العسكرية المجردة، لما كان ثمة ما يدعو فيتنام إلى اعتماد مثل هذه الطقوس المعقدة، أو الاعتراف صراحة بسيادة الصين، أو الاستمرار في إيفاد بعثات للدراسة في الصين. كانت السفارات جزءا حيويا من علاقة التبعية، ودأبت سلالة لي (1428 - 1778) في البداية على إرسال سفارات سنويا، ثم ما لبث الأمر أن استقر على إيفاد سفارة كل ثلاث سنوات (ويتمور 2005: 6). وكما يلاحظ فكتور ليبرمان (1993: 513)، فإن «إقناع الصين بأن فيتنام باتت «متحضرة»، ولم تعد، إذن، في حاجة إلى أي احتلال أو إرشاد صينيين، شكل فائدة عملية أخرى من فوائد الاعتناق الذاتي للكونفوشيوسية». حتى حين كانت فيتنام مبتلاة بعلة التمزق بين فريقين، بقي الطرفان كلاهما حريصين على صيانة العرش، الذي كانت الصين قد كَرَّسَتْه. وعلى الرغم من أن فيتنام خاضت حروبا كثيرة مع نظيراتها في جنوب شرق آسيا، فإن العلاقات بين الصين وفيتنام بقيت مستقرة وسلمية حتى القرن العشرين.

خلال ما يزيد على أربعة قرون، لم تُقْدِم اليابان على تحدي موقعها في النظام الكونفوشيوسي سوى مرة واحدة، في العام 1592، والغزو الياباني لكوريا قام على دفع نصف مليون رجل و700 سفينة إلى ساحات القتال، وأدى «بسهولة إلى تقزيم نظائره الأوروبية المعاصرة»، إذ ضم كتلا بشرية وتجهيزات مادية بلغت عشرة أضعاف ما ضمته الأرمادا الإسبانية في العام 1588 (سووب 2005: 13) [4]. وبعد نجاح اليابانيين الأوَّلي في إلحاق الهزيمة بقوات كورية مبعثرة والزحف شمالا إلى ما بعد بيونغ يانغ، تدخلت الصين ودحرت اليابانيين حتى أطراف شبه الجزيرة، وسرعان ما تبين للطرفين أن اليابان عاجزة عن اجتياح كوريا بله الصين (هاولي 2005: 409؛ سووب 2002).

يبقى سبب إقدام هيديوشي على غزو كوريا غامضا، بيد أن الدلائل تشير إلى جملة اعتبارات ذات علاقة بالوجاهة، والاقتصاد، أو السياسة الداخلية. سلّمت اليابان بالنظام الدولي الأوسع وقواعد اللعبة بوصفها من المسلمات؛ وهي بادرت إلى تحدي مكانها في النظام القائم، ولكن من دون المساس بالبنية نفسها. يرى بِرِّي نوعا من الرغبة في مكانة أعظم: «من الواضح أنه (هيديوشي) لم يكن مهتما بالسيطرة العسكرية في الخارج قدر اهتمامه بالشهرة» (برّي 1982: 216)؛ في حين يلاحظ سووب (2002) أن هيديوشي طالب بزواج سلالي (ملكي) من إحدى بنات إمبراطور الصين جنبا إلى جنب استئناف التجارة التابعة. أما دنغ (1997: 254) فيرى رغبة يابانية في العودة من جديد إلى الدخول في علاقة تبعية مع الصين: «يجري إبراز التجارة أيضا سببا للقتال حول قدرة الدول التابعة على دفع الخراج. بادر هيديوشي إلى اجتياح كوريا، وهي دولة تابعة للمينغ، لإجبار الصين على تمكين اليابان من استئناف علاقة قائمة على التبعية، مهدِّدا بأن من شأن أي رفض أن يقود إلى غزو الصين ذاتها». يرى هاولي (2002: 22 - 24، 76) الحروب المتوالية أسلوبا اعتمده هيديوشي لإخماد المعارضة الداخلية في صفوف أتباعه. من اللافت أن أي تقويم ياباني للقدرات العسكرية المقارنة لدى الطرفين ليس موجودا، ويستنتج بري أنه «ليس ثمة ما يشير إلى قيامه بدراسة منهجية للمشكلة الجغرافية أو لمشكلة التنظيم العسكري الصيني».

لم يكن الصينيون ليقروا بالمساواة في أي وقت، ولكنهم فكروا في تقليد اليابان مرتبة موازية لمرتبة القادة المغول ودون مرتبة كوريا وفيتنام (سووب 2002: 269). قامت كوريا - والصين - بإرسال موظفين ثانويين للتفاوض مع اليابانيين، لأن «الكوريين كانوا يعلون من قيمة نظام التبعية ومكانتهم فيه. ونظرا إلى أن اليابانيين كانوا من مرتبة أدنى، فقد كان من شأن الكوريين أن يعرِّضوا مرتبتهم للخطر فيما لو أوفدوا مبعوثين من النبلاء» (المصدر السابق: 780) يقول كنث سووب:

> إن هيديوشي كان في وسعه انتزاع تنازلات تجارية لو ألزم نفسه بالقواعد المعتمدة. غير أن هيديوشي هذا كان، في مطالبته بالاعتراف بالمساواة مع المينغ، يحاول تغيير النظام القائم، الراسخ؛ لم يكن المينغ مستعدين للموافقة على مثل هذه التغييرات، كما لم تكن أي قوة كافية لإجبارهم على ذلك متوافرة بعد.
>
> (المصدر السابق)

في العام 1598 انسحبت اليابان من كوريا من دون أن تكسب شيئا، أي شيء.

وهكذا فإن محاولة اليابان الوحيدة الرامية إلى إعادة النظر كانت كارثية. لذا فإن اليابان لم تبادر بعد ذلك قط إلى أن تتحدى نظام التبعية، برغم بقائها خارجه رسميا. وكما يلاحظ ألكس رونالد (2005) فإن «شوغونية التوكوغاوا انعطفت نحو الداخل وتخلت عن الحرب، لا المدفع». ويخلص سووب (2002: 781) إلى «أن القرصنة كَفَّتْ عن أن تكون المشكلة التي كانتها فيما مضى وأن الدولتين باتتا متعايشتين في سلام نسبي حتى أواخر القرن التاسع عشر، لأن التوكوغاوا حافظوا على النظام في اليابان».

وقد جادل أريغي ومن معه قائلين:

> كثيرا ما يكون نظام المركزية - الصينية التجاري - الريعي مؤهلا للتوسط في العلاقات بين الدول ومفصلة تراتبيات هرمية معينة بالحد الأدنى من التعويل على الحرب. ولكونهما عضوين هامشيين في هذا النظام، فإن اليابان وفيتنام بدتا أكثر اقتناعا بتكرار هذه العلاقة التراتبية الهرمية داخل نظاميهما الفرعيين بدلا من التنافس المباشر مع الصين في إطار المنظومة الأكبر.
>
> (أريغي وآخرون 2003: 269)

وهكذا فإن النظام ككل بقي، على الرغم من أن اليابان لم تسلّم بحالة التبعية إلا على نحو متقطع، مستقرا لأن اليابان هذه وافقت على مركزية الصين السياسية، والاقتصادية، والثقافية في النظام، واستفادت أيضا من التجارة الدولية ومن الاستقرار العام الذي وفرته هذه التجارة.

وبالفعل فإن اليابان لم تعد ثانية إلى تحدي موقع الصين إلا مع مجيء القوى الإمبرياليـــة الغربية وانفجار النظام الخاضع للصين من الداخل في القرن التاسع عشـــر. غير أن باحثين مثل هاماشيتا (2008) دأبوا على استكشـــاف طبيعة الروابط الاقتصادية والديبلوماسية المصنوعة، حتى في القرن العشـــرين، في آسيا الشرقية وجادلوا قائلين إن اليابان تحدَّت الصين في إطار النظام الكونفوشيوسي الدولي، لا خارجه. وفي رأي هاماشـــيتا، لم يكن الازدهار منذ الفـــورة الاقتصادية لما بعد حرب الايمجين، والتهريب، والنزعة التجارية التي ازدهرت خارج إطار النظام التجاري التابع لم تكن نوعا من الانهيار للنظام، بل دليلَ نجاحه الناجم عن الطلب القوي على الســـلع الصينية. وداحضا الرأي الشـــائع الذي يقول إن مجيء سياســـة القوى الكبرى الغربية إلى آسيا دشَّن انفصالا حادا عن النظام التقليدي ذي المركزية الصينية. يجادل هاماشيتا قائلا إن النظام التجاري التابع كان أكثر اتصافا وأطول اطرادا مما يفترض. واستنادا إلى معاينة سلسلة من المعاهدات المبرمة خلال هذه الفترة [5]، يسوق زعما إضافيا يقول فيه إن النظام التجاري التابع ونظام المعاهدات غربي الطـــراز لم يكونا متناغمين فقط، بل إن مفهوم التبعية كان ميالا إلى استيعاب مفهوم المعاهدة الغربية حتى في القرن العشرين.

الحضارة والآخر: «البدو»

ثمة أعداد كبيرة من أنماط الوحدات السياســـية المختلفة التي دأبت علـــى مقاومة إغراء الصين الحضاري، ولاســـيما زحمة القبائل الرعوية، دائمـــة الحركة والتنقـــل، المختلفة والأقوام شـــبه البدوية في الســـهوب الشـــمالية (من مغول، وخيتان، وأويغور، وآخرين) كانت متعايشة مع هذه الدول المتصيننة الرئيســـية. ومن شـــأن أي مناقشـــة وافية لهذه الأقوام وسياســـاتها الخارجية أن تكون خارج إطـــار هذا الفصل، وليس المطلوب الرئيســـي هنا ســـوى معارضة ثقافـــات تلك الأقـــوام وهوياتها بثقافات وهويـــات الدول ذات الطراز الصينـــي (المصيننة). كان البدو (nomads) أقل مركزة من حيث التنظيم جراء البنية الســـهبية المفضِّلة للحركية بما

أبقـى التحكم في القبائـل صعبا. والقدر الموجود مـن المركزة كان نابعا في المقام الأول من الكاريزما والسـطوة الشـخصيتين للحاكم، لذا فإن «المنافسـات والتمزقـات القبلية كانت شـائعة» (بيـردو 2005: 250؛ كروسـلي 1997). حتى إمبراطورية الزونغـار التي انبثقت أواخر القرن السـابع عشـر لم تتمتع إلا «بجهاز حكم «شبيه بدولة» على نحو متزايد» من دون أن تقوم بتطوير المركزة والمأسسة اللتين كانتا لدى الدول صينية الطراز (بيردو 2005: 518).

كانت الصـين وجموع البـداة موجودة على امتـداد منطقة حدودية واسـعة، والبنية السياسية والثقافية المتباينة لدى مختلف البداة والصين أفضت إلى علاقة لم تكن قط، برغم تكافليتها أكثر الأحيان، ممأسسـة (institntlonalized) مثل العلاقات بين الدول صينية الطراز، بما أبقاها أقل استقرارا ورسوخا من هذه العلاقات. كانت لدى هؤلاء البدو وجهاتُ نظر عالمية وبنى سياسـية شـديدة الاختلاف عـن نظيراتها لدى الدول صينيـة الطـراز: دأب البدو على رفض الأفـكار الصينية عن الحضارة مثـل النصوص المكتوبة أو الزراعة المسـتقرة وعلـى الانخراط في لعبة دوليـة مختلفة وفقا لقواعد مغايرة؛ لذا فإن اجتراح أي علاقات ثابتة أو مسـتقرة كان صعبا. لم تُقلب التخوم إلى حدود فاصلة إلا بعد بدء دول أخرى مثل روسيا بالتوسع شرقا في القرن التاسع عشر، وبقاء البدو من دون مكان يلوذون به.

تمثل الاسـتثناء الرئيسي بالمانشو، المتحدرين من الجورشن والأكثر استقرارا من المغول إلى الغرب. انبثقت دولة المانشو بسرعة أوائل القرن السـابع عشـر حين أقدم نور حاجي (أحد موالي المينغ أساسـا) على مركزة التحكم بعدد من القبائل المختلفة المنتشـرة شمال شرقي الصين (كروسـلي 1997). لم يكن الجورشـن والمانشـو مغولا على الإطلاق، وعلـى امتـداد فترات طويلة مـن الزمن ظلت أجنداتهـم الاقتصادية شبيهة بنظيراتها لدى التشوسـون، والمينغ، والمجتمعات الأخرى الأكثر اسـتقرار. وبالفعل فإن اجتياح المانشـو للمينغ كان بدافع انتهازي أكثر منه تصميما، ولدى قيامهم بحكم الصين واسـتيعاب بعض مؤسسـات

الهـان التقليدية، حافظوا على عناصر مانشـوية فريدة أيضا. ومع أن نظـرة الكينغ العالمية وهويتهم لم تذوبـا قط في البوتقة الصينية، فإن هـؤلاء - الكينغ - درجوا على عادة اسـتخدام أعداد كبيرة من الصيغ المؤسسية والأساليب الاسـتطرادية لدى السلالات الصينية التقليدية في التعامل مع الدول المجاورة.

يطرح ديفيد رايت (2002: 58) سـؤالا: «ما سـبب القتال كله؟» في الحقيقة ثمة قدر من المنطق في سلسلة المناوشات والاشتباكات الصينية (والكورية) مع البدو، برغم أن الخيال الشـعبي يصور هؤلاء كما لو كانوا قطعان ذئاب جائعة جائسة بحثا عن طرائد خارج السور العظيم.

في جوهرها، لم تكن العلاقة الصينية - البدوية سـوى علاقة تجارية. ظـل البدو في حاجـة إلى ثلاثة أشـياء من الصين الزراعيـة: الحبوب، والمعادن، والمنسوجات، وكانوا مسـتعدين للاتجار، وللسطو، أو للانخراط في علاقة تبعية للفوز بها. يسـجل بيتر بيـردو (2005: 520) أنه «ربما لـم يحلم أي قائد سَـهْبي Steppe Leader باجتياح الصين بالذات. فقادة السـهوب كانوا يشـنون الغارات علـى الحدود الصينية لأغـراض النهب والسـلب. وكانت الصـين بدورها تلـوذ بالهجوم (كما يؤكد جونسـتون)، وبالدفاع (السـور العظيم)، وبالتجارة، وبالديبلوماسية التماسا لإتقان فن التعامـل مع البدو. يجادل توماس بارفيلـد (1989) قائلا: إن البدو كانوا يتاجـرون، إذا كانت التجارة أكثر فائدة، ويغيرون على القصبات الحدودية الصينيـة للحصول على ما هم في حاجة إليه من سـلع إذا كانت التجارة صعبة أو مقيَّدة (خازانـوف 19849). كان الصينيون يوازنون بين أكلاف الحرب على البدو ومشـكلات الاتجار معهم. كتب ستشين جاغشيد وفان جاي سـايمونز (1989) أن «الحرب كانت تندلع عندما كان البدو يشعرون بأنهم لا يحصلون إلا على ما هو أقل مما ينبغي، وكان الصينيون يشـعرون بأنهم كانوا يدفعون أكثر مما ينبغي تبعا لتناسب القوة بين طرفي المعادلة».

بيد أن مناوشـات حدودية مزمنة كانت تقع لا لأسباب مادية فقط، بل لأغراض ذات علاقة بالهوية كما بمعتقدات ثقافية راسـخة بعمق. صحيح أن البـدو كانوا راغبين فـي الاتجار مع الصينيين والكوريـين، ولكنهم لم

يكونوا مستعدين لتبني مبادئ وثقافات صينية مثلما فعلت كوريا، وفيتنام، واليابـــان. ما لبث هذا أن أدى إلى حدوث «فجـــوة بين التصورين الصيني والبدوي الذاتيين وكل منهما للآخر» (جاغشـــيد وســـايمونز 1989: 4). يتوصل ديفيد رايت إلى استنتاج يقول فيه:

> لم يكـــن إخفاق الصين فـــي حل مشـــكلتها البربرية حلا حاســـما قبل مجيء سلالة الكينغ المانشـــوية نتيجة اللاكفاءة الإداريـــة الصينيـــة أو المشاكســـة البربرية، بل بســـبب عدم التناســـب والقرب الثابت بين مجتمعين شـــديدي التباين في بيئتيهما ونظرتيهما إلى العالم. ثمة بيانات كثيرة في السجلات التاريخية توحي بقـــوة أن الصينيين والبدو كانت لديهم أفكار واضحة عن أوجه اختلافهم وكانـــوا ملتزمين بالحفاظ عليها مهما بلغت التهديدات الصادرة عن الطرف الآخر.

(رايت 2002: 76)

ســـلطت العلاقات الصينيـــة - البدويـــة الضوء على أهميـــة الأفكار ودورها في نشـــوب أحداث العنـــف. صحيح أن القوة المادية ذات شـــأن، لكن المعتقدات والهويات هي الأخرى مهمة بالمثل تماما على صعيد رســـم الصـــورة المحددة لأي جماعة، أو دولة، أو شـــعب. كانت الصين قادرة على تطوير علاقة مســـتقرة مع وحدات أخرى تبنت هويات حضارية مشابهة: دول، درجت على إدارة دبلوماســـية صينيـــة الطراز، ودول واضحة المعالم وشـــرعية بالنســـبة إلى الصينيين. أما مع وحدات سياسية رافضة لنظرة الصين إلى العالم فقد كان اجتراح أي علاقات مستقرة أصعب بكثير.

استنتاج

كانـــت للحضارة الصينيـــة تأثيرات سياســـية، واجتماعية، وثقافية واســـعة النطاق على سائر الدول والشـــعوب المحيطة. دأبت الدول على تقليد الصين التماســـا للتعامل الأنجح مع الحضـــور الهائل الذي كانت الصـــين تمثله، وقد تم إقحـــام الأفكار الصينية - عنـــوة أحيانا - على الثقافـــات والمجتمعات المحلية الأصلية النابضـــة بالحياة وفيها. كذلك

كانت هذه الممارسات الصينية توفر سلسلة من الأدوات المؤسسية والاستطرادية التي كانت تراتبية - هرمية وقائمة على توظيف السيادة لتعديل الصراع وتجنبه.

الرأي المطروح هنا يقوم على توسيع دائرة عمل إيان جونستون على صعيدين: أولا، يعيد توازن البحث الأكاديمي في الحرب وعلاقات آسيا الشرقية الدولية التاريخية بعيدا عن نوع من الاكتفاء بالتركيز الرئيسي على العلاقات الصينية البدوية ليصبح شاملا لكل من البدو والدول صينية الطراز. من المفهوم أن السبب الكامن وراء تركيز باحثين مثل جونستون (1995) أو تشوا (2007) على البدو هو حصول الجزء الأكبر من القتال هناك، مع البدو. غير أن تفسير آسيا الشرقية يستدعي إلقاء الضوء على كل من الحرب والسلم - فالعلاقات المستقرة بين الدول صينية الطراز ليست أقل أهمية من العنف المزمن على امتداد حدود الصين الشمالية. ثانيا، يقوم الخطاب في هذا الفصل على تأكيد إحدى النقاط التي كثيرا ما أغفلها جونستون: مسألة أن آسيا الشرقية تعاملت مع نظامين دوليين: مع حضارة حاضنة لدول صينية النمط أو الطراز، ومع نظام دولي مختلف قائم على ضبط العلاقات بين الدول صينية الطراز و«البرابرة».

تتناقض تجربة آسيا الشرقية أيضا مع فكرة واسعة النفوذ بشأن العلاقة بين الدول والحرب. من المعروف جيدا أن تشارلز تيللي (1995: 42) كتب، آخر المطاف، يقول إن «الحرب صنعت الدولة، والدولة صنعت الحرب»، ومن الشائع النظر إلى عمليتي صنع الحروب وصنع الدول على أنهما عمليتان وثيقتا الترابط، شديدتا التشابك الذي يتعذر فكه. ومع ذلك فإن في آسيا الشرقية، على النقيض من أوروبا، حيث تطورت الدول في سياق التهديد المتواصل لوجودها، تطورت دول جزئيا من أجل ضمان استمرار بقائها جنبا إلى جنب الصين، أو نسبة إليها. سائر الدول تلوذ باستخدام القوة إذا رأتها فعالة في التصدي للتهديدات، ولم تكن آسيا الشرقية مختلفة عن أوروبا في هذا الميدان. غير أن ما كان مختلفا هو مصدر التهديدات. ففي حين أن الدول في أوروبا زادت من التقاتل فيما بينها كلما زادت قوة، فإن الدول في آسيا الشرقية ضاعفت من إضفاء صفة الاستقرار على العلاقات القائمة فيما بينها،

كلما تعاظمت قوتها. فالدول الأكثر مركزة والأقوى ثباتا ورسوخا هي التي دأبت على اجتراح أمتن العلاقات فيما بينها، أما العنف واللااستقرار فقد كانا ميالين إلى أن يبرزا فيما بين دول من ناحية ولاعبين سائبين غير رسميين، لا دول من ناحية أخرى. يضاف إلى ذلك أن دول آسيا الشرقية ظهرت قبل نظيرتها في أوروبا بقرون من الزمن، وقد عاشت مدة أطول بكثير. وعلى الرغم من أن هذه الدول المتصيننة (المرتدية للثوب الصيني) تمكنت من اجتراح علاقات مستقرة وثابتة فيما بينها، فإنها بقيت عاجزة عن فعل الشيء نفسه مع البدو ذوي الهويات، والأهداف، وصيغة التنظيم السياسي المختلفة. ومن شأن استكشاف الأسباب الكامنة وراء الأمر أن يكون منطويا على احتمال تمكين ما لدينا من نظريات عن العلاقات الدولية من التقدم في عدد من النواحي.

ربما كانت الصين منبع حضارة دامت طويلا في آسيا الشرقية في الماضي البعيد، بيد أنها ليست اليوم أكثر نفوذا حضاريا من اليونان الحديثة. قليلة هي الدول أو الشعوب الآسيوية الشرقية التي تتطلع نحو الصين استلهاما للأفكار، مثلا، أو التماسا لحلول عملية لمشكلات راهنة. غير أن هناك، مع ذلك، نوعا من الخيط التاريخي الممتد من الماضي إلى الحاضر: فمع تعاظم الصين قوة وثقة بالذات، تزايدت التخمينات حول صيغة سلوكها المحتملة في الوقت الحاضر. لعل الأكثر لفتا للأنظار هي تلك الأسئلة حول ما إذا كانت الصين ستتكيف مع المعايير الدولية الغربية التي ظلت سائدة في العالم على امتداد القرون القليلة الماضية. بيد أن علينا في الوقت نفسه أن نسأل عما إذا كان ثمة أي خيط يتولى ربط سلوك الصين المعاصرة بالماضي. إذا لم تكن الصين تمتلك اليوم، مثلا، إلا على القليل من الدوافع المسيحانية الرسولية، ودائبة، بدلا من ذلك، على الانشغال ببناء علاقات عملية (ذرائعية، براغماتية) مع جاراتها، فإن من شأن العالم أن يكون أقدر، ربما، على التكيف بقدر أكبر من اليُسْر مع صين قوية منه مع صين منطلقة رافعة راية العمل على إعادة صوغ العالم وفقا لصورتها هي.



5

مبادرة الساموراي إلى نجدة هنتنغتون

اليابان عاكفة على تأمل أدوارها

ديفيد ليهني

«إذا كان ثمة أي شيء يوحّد رتلا طويلا من التعليقات اليابانية على مكان البلد في العالم، أجدني ميالا إلى تأكيد أن هذا الشيء هو إحساس عام، مشترك بأن البلد مشغول بمحاولة الاهتداء إلى طريقه في عالم ليس من صنعه...»

ديفيد ليهني

في نوفمبر من العام 2004 بادر عدد من أعضاء البعثة اليابانية الثانية للتبادل الثقافي والحوار في الشرق الأوسط التي كانت برئاسة متخصص ريادي مرموق في دراسة شؤون المنطقة يدعى ياموتشي مازايوكي[1]، بادروا إلى عقد مزاد لترويج نفوذ طوكيو الكوكبي بالاستناد جزئيا إلى توقع احتمال نجاح تميُّز هذا النفوذ واختلافه، انطلاقا مما قاله صمويل هنتنغتون، في توفير فرصة الالتفاف على المعارك الحضارية المستعرة في الشرق الأوسط. أطلقت البعثة تقريرها فيما كانت حكومة كويزومي

دائبة، بإصرار لافت، في مواجهة العنف المتصاعد في بغداد والسخط العميق في صفوف الناخبين اليابانيين، على التمسك بخطها القائم على دعم العملية الأمريكية في العراق. رأى التقرير أن التفجيرات الانتحارية لم تكن إلا النتائج المترتبة على «صدام الحضارات» (التقرير 2004: 9)، غير أنه جادل قائلا إن من شأن اليابان أن تضطلع بدور واضح في تمكين المنطقة من تجاوز هذا الصدام. تتحدد «القوة الناعمة» (وقد جاءت بصيغة «سوفوتوباوا») بوصفها «قوة ثقافية»، ويشترط المؤلفون ضرورة انبثاقها من تجربة التحديث اليابانية، عادِّينها ذات جاذبية بالنسبة إلى الشرق الأوسط والبلدان النامية الأخرى:

> كما في العام الماضي، أبدى الناس اهتماما كبيرا بتجربة اليابان بوصفها دولة ـ أمة غير غربية كانت قد اكتسبت صفة الحداثة بسرعة، ولكنها حافظت على ثقافتها التقليدية وهي تفعل ذلك. فالحفاظ على الهويات الثقافية الخاصة حتى في زحمة عملية العولمة هو من الأهداف المقيمة الدائمة للبلدان الأقل نموا وتطورا.

(المصدر السابق: 3)

هذه رواية مألوفة في الحوارات اليابانية حول دور اليابان على الصعيد الدولي. فالبلد تطور بسرعة ولكنه لم يتغرين westernize كليا وهو يفعل ذلك؛ هو متوافر على تجربة ثمينة يستطيع تقاسمها مع الآخرين على صعيدي النمو الاقتصادي والحفاظ على هوية ثقافية مميزة. وإذا كان ثمة ما هو غير مألوف بشأن المزاعم فلعله التركيز الجغرافي: في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته كانت هذه المزاعم تَرِدُ على نحو طاغٍ في خطابات «القيم الآسيوية»، التي دأبت على اشتراط علاقة خاصة، مستندة إلى القرب الثقافي، بين اليابان وبلدان شرق وجنوب ـ شرق آسيا. أما بعد صعود الصين التي من شأن ادعائها القرب الثقافي من آسيا أن يكون أكبر من نظيره الياباني، فإن وضع حداثة اليابان مقابل حداثة الغرب لم يعد أسلوبا ناجحا لتسويق النفوذ الياباني في المنطقة، أقله بالطريقة التي تميزه عن منافسه الآسيوي بسهولة. أولئك الذين يعملون على الترويج لما لدى

اليابــان من قوة ناعمة، دور حضاري، وأهمية ثقافية في الشــؤون الدولية ظلوا يســتخدمون هذه العبــارات المجازية في صيغ جديــدة، دائبين على مزاوجتها مع أطروحات جديدة وتطبيقها فيما وراء الحوض الباســيفيكي لآسيا. بيد أن هذه الحوارات تكشف أيضا عن توترات بين قراءات مختلفة لكلمــة «حضارة»، حول ما إذا كانت تدل على وحدات أو جماعات متمايزة ثقافيا أم على سيرورة تنمية وصقل أو تهذيب.

فــي هذا الفصل، أتنــاول أطروحة «الدول الحضاريــة» في هذا المجلد لتأمل حوارات متغيرة داخل اليابان حول ماهية اليابان وما تمثله بالنسبة إلى العالم. غير أنني أخالف الرأي الذي يقول إن الحضارات أو الدول الحضارية قابلة للتحديد أو النشــر بوصفها جزءا من إطار تفســيري للسياسة الدولية. أرى، بدلا من ذلك، أن هناك روايات عن نوع من جوهر ثقافي (لا يمكن عزلها بســهولة عن مفاهيم عن «الحضارة»، وباتت الآن متعــذرة الفصل عن موقع اليابان التابع في ملكوت الســلطنة (*) الأمريكية) مسؤولة عن طريقة يابانية ثابتــة لمقاربة العالم، وأن هذه الروايات مثيرة للجدل حتى وهي تواصل توفير الأســاس المناسب لرؤى اســتراتيجية حول دور اليابان الدولي. وكما يلاحظ بيتر كاتزنشــتاين في الفصل التمهيدي لهــذا الكتاب، فإن الخطابات والآراء حول الحضارات في السياســة العالمية تغطي درجات السُّــلَّم الموســيقي من مزاعم هنتنغتون حول الأمزجة الثقافية إلى الاستقصاءات الاستطرادية لقيام الدول والنخب السياسية بتركيب المجازات الحضارية وتوظيفها لدى (باتريك) جاكســون. من شأن اليابان التي كثيرا ما توصف بأنها أمة جزيرية متجانسة عرقيا (ذات شــعب فريد ثقافيا) مستعدة للاضطلاع بدور عملاق اقتصادي وإن بدور قزم سياسي، أن تبدو أنموذجا مثاليا للحالة المزاجية؛ من المؤكد أن هناك شيئا ما في الماء يؤدي إلى جعل اليابانيين على هذه الدرجة المفرطة من اليابانية على الصعيدين الداخلي والخارجي كليهما.

مــن نافلة القــول أن أي منظور حضــاري لا يتعين عليــه أن يكون على هذه الدرجة من الفجاجة. فتصوير كاتزنشتاين لـ «حداثات متعددة... وزحمة مناطق وجاهة متعددة»، مستمدتين على التوالي من أس أن آيزنشتادت وراندال

(*) ترجمت كلمة «Imperium» إلى سلطنة تمييزا لها عن الدولة الإمبراطورية. [المترجم].

كولنز، يتجنب الجوهرية الثقافية ويترك هامشا لتحليل الأداة والآليات التي تنتج السلوك. غير أنني أقول إن الأكثر تمييزا فيما يخص مكانة اليابان الدولية ليس أي نمط سلوكي أو طريقة أو ديبلوماسية، بل هو بالأحرى ثبات فكرة التميُّز الياباني أو كون اليابان أشبه بفضاء شيطاني العَتَبية مضطلع بدور الجسر الواصل بين الحديث والتقليدي، بين الغرب والشرق، كما بين جميع الثنائيات الاستشراقية/الاستغرابية. حقا، تبقى اليابان، بصرف النظر عما تفعله (أو ما يريدها المحللون والسياسيون اليابانيون أن تفعله) قابلة للوصف، إيجابيا وسلبيا على حد سواء، بأنها بلد يحترم التقليد وهو يتحدث، أو بَلَدُ قَلْبِ الهجْنة وتبنيها على أنها جزء من نواة ثقافية. الممارسات تتغير، أما الخطابات فثابتة. وكما يقول جاكسون، في اختتامه لهذا الكتاب، فإن من شأن مفهوم حضارات متمايزة أن يكون قويا وذا معنى بوصفه أسلوبا بلاغيا، غير أنه أقل جدوى حين يتم تصوُّره سببا متفردا (أو أسلوب تأطير لاستقصاء أسباب) لمقولة العلاقات الدولية بالغة التعقيد.

أعالج الموضوع في خمسة أقسام. أولا، أعاين علاقات اليابان الدولية فيما بعد الحرب، لافتا الأنظار إلى أشكال صوغ اليابانيين لأدوار البلد الكوكبية والإقليمية وإلى التصور الخارجي الأوسع لكون شيء ما كبيرا، ولعله أوَّلي عن البلد بالذات - لا مجرد استراتيجيات قادة أفراد أو مجرد خطط محددة للدولة - مسؤولا عن سلوكه (سلوك البلد) الخاص. ثم أناقش، ثانيا، الحوارات اليابانية حول «الحضارة»، مبينا أن هذه، بأكثريتها، كانت تابعة لمزاعم حول الثقافة القومية وعمَدَتْ أيضا إلى جعل فكرة يابان مميزة مفهوما صعب الاستعمال في الحوارات اليابانية حول دور البلد. ثالثا، أقوم بعطف هذه الحوارات عن الثقافة والاهتمامات بالحضارة على اتجاهات فكرية واجتماعية في يابان ما بعد الفورة، حاذيا حذو توميكو يودا (2006) الذي يعبر عن القلق إزاء احتمال غروب شمس «أداة» اليابان الجماعية. وبعد ذلك، أعاين، رابعا، خطابات صادرة عن محافظين يابانيين عن أدوار البلد على الصعيدين الكوكبي والإقليمي، مركزا تركيزا خاصا على رواية ذات شعبية واسعة تؤكد حاجة اليابان إلى العودة إلى جذورها الثقافية. خامسا وأخيرا، أقدِّم خلاصة تخطيطية موجزة لنقاشات حديثة تناولت

قوة اليابان الناعمة، مسلّطا الضوء على نقص الدقة في هذه الروايات ذات العلاقة بماهية القيم اليابانية أو بالسبب الذي يجعلها ذات جاذبية، برغم توافر تأييد واسع لفكرة أن على اليابان أن توظف موارد القوة الناعمة. لعلها، على أي حال، مطبوعة بثوابت استطرادية معينة بدلا من أي رؤية متماسكة للأسلوب الذي تعتمده اليابان في التأثير في العالم الأكبر.

الحضارة اليابانية في آسيا

قبل قيام بعثة الشرق الأوسط بصوغ رؤية لدور اليابان الخاص في العالم العربي، ظل أكثر المراقبين يركزون اهتمامهم على شكل الارتباطات اليابانية مع الحافة الباسيفيكية. ففي مقالة تضمنها كتاب ذو شعبية لقي ترحيبا جيدا في أثناء ثورة الاهتمام بنفوذ اليابان المتنامي خلال حقبة الفورة الاقتصادية، كتب شفيق الإسلام يقول إن «الحضور الاقتصادي الياباني المتزايد في آسيا الشرقية دائب على تعزيز تصور أن اليابان قد بدأت، منذ ثمانينيات القرن العشرين، تفعل بالوسائل الاقتصادية السلمية ما لم تستطع فعله بوسائل العنف العسكرية في الثلاثينيات» (الإسلام 1993: 352). هذه النظرة كثيرة التكرر كانت اختزالا شاردا في أوساط أرباب الدبلوماسية وأساتذة الاقتصاد السياسي أكثر منها بيانا مدروسا بعناية عن العمل الدبلوماسي والنشاط الاقتصادي اليابانيين في السنوات التي أعقبت اتفاق بلازا الدولي. من شأن الإيحاء بأن يابان 1988 لم تكن بالفعل مختلفة، آخر المطاف، عن يابان 1945، فيما عدا اختيارها للسلاح، أن يكون صعبا، برغم الارتباطات مع نظام يابان ما قبل الحرب الفاشي بين صفوف قيادة حزب ما بعد الحزب الليبرالي الديموقراطي (الال دي بي)، ومهما بلغ القلق الناجم عن حملات التنظير العرقي - العنصري [2] المتكررة التي ظل رئيس الوزراء ناكاسوني ياسوهيرو يشنها بين الحين والآخر. غير أن الاختزال بقي مطردا.

كان شفيق الإسلام يشير إلى التصور فقط، من دون تبنيه؛ قال في النهاية إن سلوك اليابان الاقتصادي في ثمانينيات القرن العشرين لم يكن استثنائيا، بل موجه من جهات مختلفة بوصفه أسلوبا لتعظيم المكاسب الاقتصادية والدبلوماسية مع العمل على تقليص التكاليف إلى الحدود الدنيا. غير أن

إشــاراته إلى مفهوم «المؤسســة اليابانية» ذي الشعبية آنذاك ولكن المحتضر الآن، تذكرنــا بإحدى القصص المفتاحية التي شــاعت خلال التحول الباهر لصورتها الدولية، من حليف أمريكي جبان إلى حضور كوكبي مهذار بل حتى مهدِّد. كانت اليابان، وفق هذه الرواية الشائعة، قد تعلمت دروسا منهجية في الحرب العالمية الثانية، ولكنها لم تكن بالفعل قد غَيَّرَتْ أهدافَها. الأســاليب العسكرية للسيطرة على الإقليم كانت قد أخفقت، ولكن الأدوات الاقتصادية كان من شــأنها أن تفي بالغرض، عبر اجتياح أســواق الاســتيراد الأجنبية والنشــر السريع لرأس المال الياباني في طول آســيا الباسيفيكية وعرضها. في هذه الطبعة، تم جعل تحولات ما بعد الحرب الأخرى - توطُّد المؤسســات الديموقراطية، تطوُّر حركات اجتماعية واسعة وكفاحية أحيانا، انتشار الثروة عبر طبقة وســطى واسعة (وإن لم تكن بالسعة التي وُصفت بها غالبا) - أقل أهمية من فكرة نوع من الاندفاع الياباني الثابت نحو النفوذ والسلطة، اندفاع بدا أقل تحددا بفعل الأفراد، أو منظومة الدول الإقليمية، منه بنوع من إرادة غير معلنة ولكنها جماعية. بالنســبة إلى الخبــراء الأمريكيين والأوروبيين، إلى المديرين المحليين متوســطي المســتوى للأعمال العائــدة إلى اليابان في آسيا، وإلى متبحري المعرفة المتخوفين من التدهور المحتمل للتفوق الأمريكي أمام هذا التحدي الآسيوي، ســاهمت فكرة المؤسسة اليابانية، فكرة «نظام» يابانــي (انظر فان وولفرن)، فكرة كانت قادرة على الحلول محل اســتخدام فكرة «الدولة» البســيطة، في تفسير الاســتبدال العصي على التفسير للقوة الأمريكية في بلد غير متوفر على أي حضور عســكري فيما وراء البحار أو زعيم صاحب عقل استراتيجي.

هذا التصور كان في جزء كبير منه ابن حقبته، وسلسلة المعارك الناتجة حول «ضربة اليابان»، التمييز العرقي، وبنية السياســة اليابانية، ما لبث أن كشــفت أكثرية التوترات الكامنة في الأمر، تماما كما أحالت نهايةُ اقتصاد الطفرة أكثَرَ المزاعم إثارة للخوف إلى سلة مهملات التاريخ، أو، أقله، التاريخ ضعيــف التدقيق والبحث. غيــر أن الأمر لم يكن بلا جــذور في الخطاب الياباني على الصعيدين السياسي والاجتماعي. فقط أكثر الكتاب اليابانيين عدوانية (مثل الروائي اليميني المنقلب إلى سياســي إيشيهارا شينتارو، لعله

الأبرز) كانوا مستعدين للدعوة إلى وجوب استهداف اليابان اجتثاثَ النفوذ الأمريكي. غير أن آخرين كُثرا كانوا مرتاحين مع فكرة وجود جوهر ياباني - ثقافة، روح، مزاج - غير قابل للاختصار بأداء قادة معينين وقراراتهم، أو حتى بحزمة مشتركة من المبادئ والمؤسسات السياسية. أما الدليل على هذا الجوهر الفريد فلم يكن كامنا في أي تقويم شامل للثقافات الكوكبية، حيث تشغل اليابان بقعة مميزة، بمقدار ما كان مستندا إلى التركيبة القائمة على غرب حديث، متخيل، ويابان بوصفها ندا أصيلا قادرا على النطق باسم الشعوب الآسيوية الموازية أصالة وإن كانت أقل تحديثا.

تعود «آسيويةُ» يابان ما بعد الحرب، بعدد كبير من جذورها، إلى حقبة ما قبل الحرب، جزئيا لأن النواة الفكرية للحظات أمكن فصلها فصلا ذا معنى عن أمور المسؤولية عن الحرب، والشعور بالذنب، وأهداف ما قبل الحرب. وسواء أكان المرء مؤمنا بأن الحكومة اليابانية كانت منخرطة في حملة استعمار وحشية، عسكرية أو قانعا بأنها كانت دائبة على أداء المهمة الخاطئة ولكن النبيلة المتمثلة في تحرير بلدان آسيا من الإمبريالية الأمريكية، فإنه يبقى واثقا من وجود روابط ثقافية مشروعة بين اليابانيين والآسيويين الآخرين، لاسيما إذا ما قورن الأمر بالتوسع السوفييتي أو بإمبراطورية أمريكا غير الرسمية فيما بعد الحرب (كوشمان 1997). وهكذا فإن مبادرات ما بعد الحرب اليابانية الدبلوماسية في المنطقة، لاسيما محاولاتها الرامية إلى تولي القيادة الاقتصادية، قابلة للفهم من منطلق مجاز «سِرّب الإوز المحلّق» الذي طوره أستاذ الاقتصاد آكاماتسو كانامه في ثلاثينيات القرن العشرين. وتعقيد خطاب آكاموتسو، القائم على صيغة من صيغ نظرية دورة إنتاجية، كان، من نواح كثيرة، أقل أهمية من الدور الرمزي الذي لعبه في شرعنة «دائرة الازدهار المشترك لآسيا الشرقية الكبرى»، عبر التلميح إلى أن من شأن بلدان آسيوية أخرى أن تتجر إلى الحداثة حاذية حذو اليابان وممكّنة إياها من تجاوز العواصف والأعاصير (انظر كومينغز 1984؛ كاشارا 2004؛ بيرنارد ورافنهل 1995؛ ساموبلز 2007). وبالفعل فإن خطط المساعدة اليابانية لبقية آسيا على امتداد الجزء الأكبر من حقبة ما بعد

الحرب كانت منطلقة من أفكار مجمَّع صناعي إقليمي عامل، في جزء منه، بوصفه تقسيما تراتبيا للعمل، ولكنه معقلن بالفهم القائل إن من شأن بلدان آسيوية أخرى أن تتطور عبر التعاون مع، والتعلم من، اليابان (هاتش وياماموراً 1996، مثلا). وهكذا فإن تقرير البنك الدولي الملتبس للعام 1993 الذي حمل عنوان معجزة آسيا الشرقية استند إلى مفاهيم مختلفة، حيث كان تأكيد اقتصاديين أمريكيين للخطط والسياسات الليبرالية الجديدة، في حين كان تأكيد اقتصاديين ومساهمين يابانيين لأنموذج تنموي آسيوي شرقي في حاجة إلى التدخل الفعال من جانب الدولة (ويد 1996). أنموذج يصفه اختصاصي البحوث التنموية ديفيد سدّون بعبارة «زاخرة بالتناقضات».

وهذا الصراع حول التقرير يمثل ما هو أكثر من مجرد رياح فكرية متعاكسة. لعله، بالأحرى، رمز لصراع من أجل إضفاء صفة الشرعية الدولية على مفهوم الاختلاف الآسيوي (أو الكونية الغربية الحديثة، في المقابل) - وهو أمر يجري تأويله مؤسسيا أولا، ثقافيا ثانيا، تاريخيا ثالثا - وصولا إلى جعله قابلا للتوظيف السياسي. في اليابان، لم يسبق لفكرة أي أنموذج آسيوي شرقي أن كان قابلا للفصل عن فكرة أنموذج ياباني أعطى شكلا لبقية المنطقة. عادة يجري التعبير عن ذلك بقدر أقل من الفجاجة مقارنة بتعليق وزير الخارجية آسوتارو العجيب الذي قيل فيه إن نجاحات تايوان التعليمية عكست المُحَصَّلات الإيجابية للإمبريالية اليابانية هناك؛ كان التعليق «قد تمخض عن تأثير توحيد الصين وتايوان الفريد» في شجبه (كانغ 2007: 172). غير أن تداوله كان أحيانا على درجة من التعميم كافية لجعله أمرا يدافع عنه جيران اليابان. فخطة «انظر شرقا!» لرئيس الوزراء الماليزي مهاتير محمد في تسعينيات القرن العشرين كانت قائمة على الإشادة المفرطة بنجاح اليابان بوصفها أنموذجا جديرا بتقليد المنطقة، وعلى الزَّعْم بأن من شأن ماليزيا أن تتعلم دروسا كثيرة من اليابانيين. ربما كان هذا مسعى حذرا للحصول على المزيد من ضمانات المساعدات التنموية وتأشيرات التدريب للماليزيين أنصاف العاطلين تمكينا لهم من دخول اليابان، غير أنه كان في الوقت نفسه جزءا

من محـــاولات مهاتير الخاصة الرامية إلى التعبير عن الوحدة الآســيوية فـــي التصدي للنفوذ الغربي (انظر ليهني 2003: 133)؛ مهاتير هذا كان شـــريكا لمحترف الاستفزاز اليميني إيشـــيهارا في تأليف كتاب «آسيا التي تستطيع أن تقول لا» ـ على غرار «لا» للولايات المتحدة.

من شـــأن التصور الذي يصفه شفيق الإسلام أن يُنظر إليه، إذن، من منطلق ســلبي كليا: البلد الذي ســبق له أن هيمن على آســيا في الماضي يريد تكرار ذلك من جديد. من المعروف أن الزعيم الســنغافوري لي كوان يو أعلن، على رؤوس الأشــهاد، أن من شأن تمكين اليابان من المشاركة في بعثات حفظ الســـلام أن يكون أشــبه بإعطاء المدمـــن على الكحول حبات شوكولا مشـــحونة بالويسكي. غير أن من الممكن أيضا أن تتم رؤية الأمر ـ كما جرت العادة في اليابان ـ بقدر أكبر من الإيجابية. ثمة شيء في اليابان وعنها شيء تتقاسمه مع آسيا، يميز الاثنتين ـ اليابان وآسيا ـ عن تأثيرات المجانســـة للحداثة الغربية، بل ويرسّـــخ اليابان بوصفهـــا الحاجز الفعال. ففي نظر اليســـاريين كانت نزعة اليابان السلمية في حقبة ما بعد الحرب متجذرة بعمق في التربة الثقافية التي تتقاسمها مع آسيا التي كانت تتحمل مســـؤوليات خاصة إزاءها؛ أما في نظر المحافظـــين فإن نجاح اليابان قد أظهر تفوقها على الغرب وبيَّن أنها قادرة على تولي قيادة آسيا شاكرة بقدر أكبر من النجاح. لذا فإن تمييز اليابان عن آســـيا وارتباطها بها المتزامنين، برغم تناقضهما المحتمل، كانا قد تمأسســـا وعُدّا من المسلمات، بالطريقة التي يجـــري التعامل بها مـــع مقولتي «الحرية» و«الحقـــوق» في الولايات المتحـــدة على أنهما من المســـلمات. ليس ثمة إلا القليل مـــن التباين حول الأفكار الأساســـية، غير أنه جاهز للتوظيف، من قبل حشـــد من الراغبين في شـــجب القوة العســـكرية أو احتضانها، في مثال اليابان، أو في تأييد زواج المثليـــين أو حق الجميع في حيازة الأســـلحة الناريـــة الهجومية، في مثـــال الولايات المتحدة. ظل مفهوم جوهر ياباني ـ ثقافة، حضارة، أو إرادة جماعية ـ عاما في الخطاب السياسي الياباني كما كان بين صفوف أولئك الذيـــن كانوا ينظرون إلى شـــراء مركز روكفلر ويقارنونـــه، من دون مزاح، بالهجوم على بيرل هاربر.

التحليل الحضاري في اليابان وعنها

حين قرر منتخب البيسبول الياباني المحترف الانخراط في دورة ألعاب 2005 للفرق المركزية والباسيفيكية في الموسم الدوري، عنونت شهرية ياكويو كوزو (طفل البيسبول Baseball Kid) عددَها الصادر في أبريل بعبارة «سي - با بومي نو شوتوسو» (صدام حضارتي المركز - الباسيفيك)، للدلالة على مدى عمق توغل مصطلحات ساموئيل هنتنغتون في اللغة الشعبية اليابانية [3]. وحين تُرجم كتاب «صدام الحضارات» سرعان ما أصبح الأكثر رواجا في اليابان كما في بلدان أخرى كثيرة. مما حفز الناشر شويها في طوكيو على دعوة هنتنغتون إلى إضافة كتيب موجز (شينشو) خاص بالجمهور الياباني؛ وكتيب «بونمي نو شوتوتسو تو 21 - سيكي نو نيهون» (صراع الحضارات ويابان القرن الحادي والعشرين) نُشر في العام 2000، متضمنا أن من شأن اليابان أن يتعين عليها آخر المطاف الاختيار بين دعم الولايات المتحدة والارتباط الأوثق بالصين. من الحاسم أن وصف اليابان حضارة بذاتها - مختلفة إلى حد ما عن الحضارة «الكونفوشيوسية» المنبثقة من الصين والمغطية لبقية آسيا - جاء متناسبا تماما مع السجلات الطويلة حول الفرادة والخصوصية اليابانيتين. وكغيرهم من المراقبين في الأماكن الأخرى، ثمة كُتّاب يابانيون دأبوا على التصارع مع أفكار متنافسة حول الحضارة بوصفها مشروع تنمية شاملا، غائي، وعلى أنها صيغة تمايز بين حضارات. ولأن تراكيب كثيرة للهوية اليابانية شُيدتْ إلى حد كبير حول أفكار فرادة ثقافية من ناحية وتحديث سريع من ناحية ثانية، جزئيا، فإن الحوارات اليابانية تركزت، في المقام الأول، على صيغ تنمية متوازية تمكن البلد من مجاراة غرب متخيل (لاسيما سلطنة ما بعد الحرب الأمريكية)، ولكن من دون أن يصير بالفعل جزءا منه. ومن نواح معينة، أدى الطابع المعقد وغير المحدد للدراسات الحديثة المكتوبة باللغة الإنجليزية عن اليابان من وجهة نظر حضارية إلى جعلها صعبة التوظيف لتأكيد الخصوصية أو نقد هذه الخطابات.

لعل المرجع الياباني الأشهر عن «الحضارة» هو البحث الكلاسيكي الذي ألَّفَه المثقف والمنظر التعليمي الكبير المنتمي إلى حقبة الميجي، فوكوزاوا يوكيتشي، الذي نشر كتاب «بوغيرون نوغارياكو» (موجز نظرية الحضارة)

العــام 1876 [4]. فــي نظر فوكوزاوا فإن الحضارة دالــة على كل من التقدم والتميز؛ الحضارة اليابانية مختلفة عن نظيرتها الغربية (ســيو)، ولكن أيضا على خط تقدم زمني قابل للقياس عبر الإحالة على الحداثة الغربية والتخلف الآســيوي. من الحاسم أن اليابان المتحضرة (الســائرة في طريق الحضارة) لــم تكن، فــي نظر فوكوزاوا، تعنــي بناء مواطنين أفراد وفقــا لمبادئ التنوير الآتيــة من الغــرب فقط، بل وبنــاء «مواطن قومي - وطني»، أمــة ذات إرادة جماعية قادرة على دعم دولة الميجي التي كانت قد انبثقت بعــد «بعث» العام 1868 وإطاحة نظــام التوكوغاوا (كوتشــمان 2006: 126؛ يونتاني 2006؛ تانــاكا 1993: 36 - 40). في هذه الطبعــة لم تكن الفكرة قابلة للفصل عن ظهور اليابان المفاجئ في نظام سياســي دولي خاضع لهيمنة تصورات غربية للتقدم من جهة، وعن جملة الحوارات المحلية الدائرة حول الأسلوب الذي كان يتعــين على اليابان اعتماده للرد علــى الخطر الآتي من الغرب، إما بمقاومته عبــر غرس خصائــص يُفترض أنها أصيلة، وإما باســتيعابه من خلال تقليد المؤسسات الأجنبية، من جهة أخرى.

ومع الانتشــار الدولي للدراســات السوســيولوجية والأنثروبولوجية عن «الحضارات» في ســبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، ثمة باحثون يابانيــون جاهــدوا لإدخال هذه الفكــرة في حوارات دائــرة حول طبيعة اليابانويــة Japaneseness أو الانتماء إلــى اليابان. ومنذ العام 1979 بدأ متحــف الإثنولوجيا القومي في اليابان برعاية نــدوات دولية حولية حول أطروحــات رئيســية في الإثنولوجيا، واســتضاف في العــام 1983 ندوة عــن «الحضارة اليابانية في العالم الحديــث». وفي تقديمه للمجلد الذي ضــم أبحاث الندوة، تناول رئيس المتحف، أوميســاو تاداو أوجه الاختلاف بين الثقافة والحضارة مباشــرة. ومــن دون الذهاب بعيدا إلى حد قول إن الدراســات الثقافية لم تؤكد ســوى جوانب معينة مــن أي بيئة اجتماعية واسعة، رأى أن «التحليل الحضاري» يجب فهمه، عمليا، كما لو كان إحدى صيغ «تحليل الأنظمة»، صيغة قائمة على ربط تفاعل أي شــعب مع بيئته المادية ربطا واســعا، لاسيما من منطلق جملة الثقافات المادية التي أنتجها في النهاية. وفي هذه النظرة، تبقى هذه المقاربة - عملية التقاط الوظائف

الداخلية وأشكال تبادل التبعية - متمثلة في العمل من بُعد فكري غير عادي وغير طبيعي، بما يجعل «دراسة الحضارات كأنها معرفة من الفضاء الخارجي» (uchúteki ninshiki to shite no bunmeigku) (أوميساو، 1984: 16 28-، م 16). فصول أخرى في المجلد تضمنت كما يمكن أن يكون متوقعا محاولات لتحديد المعنى الحقيقي لـ «التحليل الحضاري» أو لإقحام أجندات بحث موجودة ظاهريا في إطار الدراسات الحضارية المقارنة. وعلى الرغم من وضوح اللفظ «الحضارة» فإن المجلد لم يساهم في استشراف ما هو آت.

ربما كان إهمال ما قبل هنتنغتون لمفهوم «الحضارة» في الحوارات اليابانية الشعبية، لاسيما تلك المنصبة على السياسية ناجما أيضا عن الشعور بأن «الحضارة»، منظورا إليها إما من منطلق مقارنات واسعة أو بوصفها تحديثا وتقدما، بدت مرجِّحة لكفة التأثير الخارجي في اليابان. وجزئيا لهذا السبب، بقيت بونمي bunmei (الحضارة)، خلال جزء كبير من حقبة ما بعد الحرب، مغطاة في اليابان بـ بونكا bunka (الثقافة). وكما هو موثق جيدا في مكان آخر، ما لبث كتاب روث بندكت: «الأقحوان والسيف»، المنشور بعيد الحرب العالمية الثانية، أن أصبح محكا مباشرا وثابتا لحوارات ما بعد الحرب اليابانية حول معنى «اليابانوية» (معنى التحلي بالصفة اليابانية أو الانتماء إلى اليابان). ثمة مؤلفون يابانيون، مثل ناكانه تشي ودوي تاكيو، أبدعوا صورا بالغة الرواج ليابان متميزة بمجتمعها ذي التوجه الرأسي بسماته القروية - الريفية (Nakane) أو باعتماد اليابانيين على الحب الحاضن لأمهاتهم، أو ليابانيين آخرين (Doi) استطرادا. خصوصا بعد نشر مجلدات مثل «اليابان بوصفها رقم واحد» لإيزرا فوغل باللغة الإنجليزية، وتزايد الدراسات اليابانية في الجامعات الأمريكية، راحت هذه الروايات الثقافية، المدينة بالشيء الكثير لدعاوى استشراقية كما لباحثين أمريكيين مثل بندكت، ترتد على الخطاب الأمريكي الشعبي، مسوَّغة الآن بأعمال باحثين يابانيين مترجمة.

لإتيمولوجيا (*) الأرائك مخاطرها الخاصة في المناقشات الدائرة حول السياسة الآسيوية. فبرهان الخلف (reductio ad absurdum) (**) الكامن في عمق الكلام المتكرر عن أن «الرمز الصيني» الدال على «الأزمة» يعني «الفرصة» أيضا، يؤدي في الوقت نفسه إلى تجميد معاني كلمات وجوهرة أفكار مثل «آسيوي» أو «لا غربي»؛ لعل شركات النفط الأمريكية لم تكن في حاجة إلى تعلم اللغة الكلاسيكية الصينية لتدرك مدى انطواء الأزمة في العراق على فرص لها. عادة أجدني محجما عن التسليم بأن «لدى اليابانيين كلمة دالة على...» طريق، غير أن وجه شبه ونقطة تباين حاسمين بين الكلمتين الدالتين على «حضارة» و«ثقافة» يوحيان بنوع من إمعان النظر، على الأقل، من حيث الاهتمام غير العادي بالثانية والغياب النسبي لمثل هذا الاهتمام بالأولى، في الحوارات الشعبية. يلاحظ أوميساو (1984: 11 - 13) أن ترجمتهما اليابانية إلى بونمي وبونكا توحي بعلاقة محتملة بينهما، من حيث إن كلتيهما تبدأ بـ «بون» (أدبيات أو أدب): مقطعان باللغة اليابانية غير أن أوميساو لا يسير قدما في طريق تحليل الرموز التالية، بل يتحول مباشرة إلى الحوارات حول العلاقات بين التركيبات. بيد أن الاستخدام المغاير للرموز التالية من شأنه أن يفضي إلى جعل أي تعميم لمعناهما شبه مستحيل. فمقطع «مي» للحضارة دال على الوضوح، الضوء، والوحي، ما قد يشير إلى عملية تنوير. أما مقطع «كا» للثقافة فدال على «شكل» أو «صفة». غير أنه كثيرا ما يُستعمل أيضا في تركيبات محدِّدة لعمليات (مثل سانغيوكا، أو تصنيع؛ جيوكا، أو لبرلة) مع معان غائية (تليولوجية) غير مختلفة جذريا عن فكرة التنوير.

وفي دراسته التأصيلية للتأثيرات الفكرية والبيئية على هندسة العمارة اليابانية، يتبع كاوازو نوبورو فكرة مقاربة «أنظمة» (شيسوتمو، كي)، الدالة على «القاعدة الصلبة» (Hardware) المادية و«المادة الناعمة» (Softwer) المؤسسية - استخدامات الأدوات عمليا - وصولا إلى إضفاء الصفة المفهومية على الاختلاف الحضاري؛ هو يحاول، مثلا، وصف الحضارة اليابانية من

(*) Etymdogy: الدراسة اللغوية لجذور الكلمات وأصولها. [التحرير].

(**) برهان الخلف: نمط من البرهنة يدحض القضايا بتتبع مضامينها إلى نتائجها الفاسدة [التحرير].

منطلق غيري تايكي، أو «أنظمة لباقة» عن طريق معاينة تطور المزارات (الأضرحة) والمباني الأخرى (كاوازو 1994: 46 - 54) غير أنه يعترف بأن إحدى مشكلات استخدام عبارة بونمي هي أنها تؤكد المنابع الخارجية للسلوك الاجتماعي الياباني، تاركة عبارة بونكا لتغطية جملة الممارسات اليابانية الأصلية أو المستقلة؛ ليست «الحضارة»، إذن، إلا «الحضارة الصينية» أو «الحضارة الغربية» التي عملت اليابان على اقتباس هذا العدد الكبير من المؤسسات منها؛ أما «الثقافة» فهي النواة اليابانية (المصدر السابق: 23). هدف كاوازو تحليلي، ليس منظوريا أو تقويميا، غير أن لتصويره صدى لحوارات الحضارة الثقافية (Kulture / Zivilisation) الألمانية العائدة إلى بدايات القرن العشرين، حيث يمكن وضع «تميز الفكر والثقافة Kultur الألمانيين وتفوقهما» مقابل «الحضارة (Zivilisation) العجوز لدى أعداء ألمانيا [الغربيين]» (جاكسون 2006: 96) [(5)].

يمكن لكلمة «حضارة»، في المحصلة أن تنطوي أيضا، برغم استخدامها بمعنى إيجابي أكثر الأحيان، على فقدان نوع من الأصالة. من شأن ساسة محافظين في الولايات المتحدة واليابان أن يتحدثوا عن «حضارة غربية» أو «حضارة يابانية» غير أنهم لن يصفوا إلا قطاعا واحدا من الأمريكيين واليابانيين بـ «التحضر» بصيغة سُخْرية معادية للنخبة؛ من شأن المرء أن يحاذر إطراء أهل المدن «المتحضرين» الذين يحتسون التشاردوناي واللاتيس، دائبا في الوقت نفسه على الاستهانة بنظرائهم «الأقل تحضرا» في المناطق الريفية البعيدة ممن يُفْتَرض أن يكونوا أكثر انشغالا بصيد السمك في الجنوب الأمريكي أو باللهو بثيابهم الداخلية في مهرجانات ناحية ساغا من أن يجدوا وقتا لـ «مجانين تيفو» (Tivo Mad Men). الاختلاف الحاسم هنا كامن في كلمة «ثقافة» (culture) المنطوية، كما يلاحظ آيزنشتادت نفسه، على مضاعفات غير عادية في الخطاب الاجتماعي والسياسي اليابانيين؛ مثل كلمتي «حرية» (liberty) و«حقوق» (rights) في الولايات المتحدة، تبقى فكرة الثقافة - أو «الثقافة اليابانية» بقدر أكبر من التحديد - بالغة الجوهرية بالنسبة إلى مفاهيم الاختلاف الياباني. فـ «خطابات الانتماء الياباني» «نيهونجيرون» [(6)]، أو «الخطابات

عن الشعب الياباني»، بقدر أكبر من الحَرْفية، التي تشترط كون اليابانيين جماعيين - أو وثيقي الارتباط بغفران أمهاتهم، أو متجذرين في ثقافة «العار» لا ثقافة «الذنب» أو مفطورين منذ ما قبل الولادة على احترام المرجعية والسلطة، وما إلى كل ذلك — تحمل عنوانَ نيهوبونكارون، أو «خطابات عن الثقافة اليابانية» بقدر أقل تكررا ولكن على نحو ملحوظ. هذه الأمور كانت، كما لوحظ على نطاق واسع، حاسمة في عملية تركيب وصون الهوية والمشروعية السياسيتين لما بعد الحرب، تمييزا لليابانيين، بالدرجة الأولى، عن غرب متخيل وعن بقية العالم أيضا، مع نوع من الاستثناء الجزئي لثقافات آسيوية أخرى.

حقا، كان من شأن الإخفاق النسبي لـ «التحليل الحضاري» في الأوساط الفكرية اليابانية أن يُعِدَّ القراء للتقدير المحدود في اليابان لكتاب اس ان آيزنشتادت (1997) «الحضارة اليابانية: نظرة مقارنة»، وكتاب جوهان آرناسون (1997) «النظرية الاجتماعية والتجربة اليابانية». ومع أن كتاب آيزنشتادت مترجم إلى اليابانية وتقرر نَشْره في ثلاثة أجزاء من قبل إيوانامي (صدر الجزءان الأول والثاني في 2004 و2006)، وبرغم تكريس ندوة في العام 1998 لمقاربته في المركز القومي للبحوث اليابانية (نيتشبونكن)، فإنه - كتاب آيزنشتادت - كان ذا أثر محدود في اليابان [7]. يعود بعض هذا، بطبيعة الحال، جزئيا، إلى تعقيد أفكاره، الأمر الذي يجعلها أقل احتمالا للتبني من قبل متبحري السياسة من الدراما الفاغنرية [نسبة إلى الموسيقار الألماني الصاخب المعروف فاغنر] في كتاب هنتنغتون؛ من الأصعب وصف دورة ألعاب بيسبول، ولو بالسخرية المطلوبة بنوع من القطيعة المحورية بدلا من الإيحاء بشيء سرمدي الاختلاف حول اتحادي السنترال والباسيفيكي.

غير أن آراء آيزنشتادت عن التميز الياباني - هذه البضاعة الرائجة في السوق على الدوام - تبقى، حتى لو كُتبت بقدر أكبر من التيسير والدقة، مختلطة مع تحليل نقدي لـ «نظريات الانتماء الياباني» (نيهونجيرون) التي طالما طبعت المناقشات العامة للثقافة اليابانية [8]. بمعنى أن آيزنشتادت حرص عمدا، إذ دعا إلى مقاربة حضارية مقارنة، على أن ينأى بنفسه عن الناطقين باسم الانتماء الياباني الجوهري [9]. ففي رأيه لا بد من

فهم أي قيمة للثقة الجماعية باليابان (سـمة رئيسية لتحليله) لا بوصفها حصيلة نـوع من النَّسَـب الميتافيزيقي أو الحكم الجمالـي لليابانيين بل، بالأحرى، نتيجة كيان سياسـي مقولب من دون أي ادعاءات دينية متعالية عـن المرجعية، ادعـاءات كان يتعين التغلب عليها فـي اللحظة (المحورية) للتحول العلماني. من الصعب وصف هذا في كتيب مؤلف عادة من عشرين ألف كلمة أو نحوها من سلسـلة شينشـو، مثل ذيـل هنتنغتون الموجه إلى القارئ الياباني لكتاب صدام الحضارات. من الممكن كذلك أن يفقد مفهوم الحضارة شيئا من سحره وجاذبيته حين يُترجم من منطلقات تجعل التمايز الثقافي يبدو ظاهرة ثانوية، بل وربما حتى فكرة تلوية متأخرة.

الحضارة هوية وضياعُها

لا يـؤدي هذا إلى جعـل الحضارة خطابا غير ذي شـأن في اليابان؛ فهو كذلك تماما: إنه خطاب قائم على تركيبات معينة حول كيفية تكشـف التاريخ الياباني. ففي مناقشـات السياسـة الكوكبية (حتى حين تكون من تأليـف باحثين يابانيين)، تجري عادة تجزئـة تاريخ البلد إلى أربع مراحل أساسـية ونصف مرحلة. فـي حقبة ما قبل الحداثـة، كان أمراء الحرب اليابانيون يتنافسـون على التحكم في أجزاء مختلفة من الأرخبيل المتشكل جزئيا في ظل التأثيرات الثقافية الآتية من الصين، كما يلاحظ ديفيد كانغ في مسـاهمته المنشورة في هذا الكتاب. شوغونيةُ التوكوغاوا وضعت حدا لتلـك المرحلة عبر توحيد البلد في كيان سياسـي مطبوع بتراتبية هرمية خاضعـة لقيادة المحاربين، كيان سياسـي قائم على عزلـة قومية ـ وطنية (ساكوكو) تجنبا للاجتياحات الكولونيالية وعلى تحول تكنولوجي أبطأ من أن يوفر إمكان مجاراة الغرب. «البوارج السـوداء» للكومودور بيري تدشن المرحلة الثالثة، «فاتحة» أبواب اليابان ومفضية إلى تحديثها السـريع على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ولكن أيضا إلى تطور دولة تعاونية ونزعة عسكرية، تطور ما لبث أن تتوج بزلزال الحرب العالمية الثانية القومي. مرة أخرى لعبت الولايات المتحدة دورا حاسما في عملية صوغ مرحلة «ما بعد الحرب» الرابعة لليابان، مع توفير السـلم، إشاعة الديموقراطية (وإن على

نحو مجمد عنـد قيادة حزب واحد)، والاسـتنفار لتحقيق نمو اقتصادي «إعجازي» قائم على توزيع مساواتي نسبيا. أخيرا (وعلى نحو غير مكتمل) ثمـة انكماش اقتصادي طويل الأمد، فضائحي بتفريخه سـيلا غزيرا من المخاوف من انحطاط قومي، نزعة قومية رجعية مشـحونة برغبة جامحة في العودة إلى العسكرة، والمهرِّج الصفيق للثقافة الشعبية اليابانية. وبقدر أكبر من الانطباعية، فإن هذه الطبعة تنتقل من بيوت الساموراي المتنافسة إلـى خلق حكم التوكوغـاوا في إيدو نحو 1600؛ مـن اقتصاد توكوغاوي متهالـك إلى وصول الكومـودور بيري؛ من عودة الميجـي في 1868 إلى حادثة منشوريا في 1931، وصولا إلى إسقاط قنبلتين ذريتين في 1945؛ من رماد الهزيمة إلى صورة «المؤسسـة اليابانية» الناجحة جدا والمساواتية إلى حد بعيد أواخر ثمانينيات القرن العشرين؛ ومن ثم عبر الركود، هجوم الأوم (*)، وزلـزال كوبي في 1995 وصولا إلى القمر البحّار (**) (Sailor Moon) وإلى تقليد كويزومي يونيتشـيرو لالفيس وتردداته الملتبسـة على مزار ياسوكوني.

اختـزالا، ليس هذا أكثر افتقارا إلى الدقة مـن أكثرية التواريخ القومية - الوطنيـة، بيد أن عمليـة التقطيع الجامد إلى مراحل والعَنْوَنة الحاسـمة تطمسـان تعقيد ماضي البلد وتوفران الفرصة المناسبة لاستخلاص سلسلة من الدروس الانتهازية سياسيا من قبل مراقبين مختلفين حول المحطات التي أصابت فيها اليابان أو التي أخطأت فيها. تتيحان فرصة تحديد ثوابت ما بعد الواقع التي تبسّط طريق اليابان التاريخية وإضاعة احتمالات وفرص تشكيل المؤسسـات المحدِّدة لمعالم يابان اليوم. كانت الحواجز التجارية، مثلا، تُفسَّـر (أو حتى تبرَّر) أحيانا في سـبعينيات القرن العشـرين وثمانينياته بالإشـارة إلى رُهـاب الأجانب المزعوم منذ زمن طويل، هذا الرهاب النابع من الانعزال القومي في القرن الثامن عشـر، مع نسيان حقيقة أن ذلك الانعزال لم يسبق

(*) الأوم شينريكيو، هي حركة دينية جديدة أُسست عام 1984 على يد شركو آساهارا. وهجوم الأوم هو العملية التي نفذتها الجماعة بالهجوم على مترو أنفاق طوكيو بغاز السارين عام 1995. [التحرير].

(**) أحـد أعمال المانغا (الكارتون) الذي تجاوزت شـهرته حدود اليابان إلى أسـتراليا وكوريا الجنوبيـة والفلبـين والولايات المتحـدة، وبقية أنحاء العالـم، وهو لفنانة المانغـا اليابانية ناوكو تاكيوتشي. [التحرير].

له أن كان كاملا كما قيل في كثير من الأحيان، فضلا عن واقع أنه انتهى منذ ما يزيد على قرن من الزمن (هَلْيَر 2002). متبحرو الولايات المتحدة الذين تنبأوا، بثقة، بأن العراق في ظل السيطرة الأمريكية من شأنه أن يشهد عملية إشاعة ديموقراطية بيسر ونجاح يوازيان اليسر والنجاح اللذين كانا قد طبعا نسيان اليابان (أو عدم معرفتها ربما) أنها كانت لديها مؤسسات ديموقراطية واسعة، وإن مشلولة إلى حد كبير، قبل الحرب العالمية الثانية (داور 2002)، جنبا إلى جنب نظام حزبي لم يتمكن القادة العسكريون من نسفه وتدميره إلا عبر اللجوء إلى استخدام أساليب الإرهاب والاغتيال. كذلك كانت الصورة الطاغية ليابان ما بعد الحرب الخاضعة لحكم الجدارة المستند إلى طبقة وسطى عريضة تعاني ثغرات مقيمة وثابتة في مجالي التعليم وفرص العمل (إيشيدا 1993). وبرغم الضجيج الإعلامي الصاخب، فإن نزعة ما بعد الفقاعة القومية لم تصل إلى ما هو أبعد من نوع من الاستعداد الجديد للنظر في بعثات حفظ سلام دولية وقدرات دفاعية أكبر لليابان، من دون بلوغ ولو تأييد شعبي واسع لاعتماد لغة أكثر تشددا ضد الصين (أوروس 2008).

بيد أن فترة «ما بعد الحرب» [10] الطويلة في اليابان تمخضت عن اجتراح عدد غير قليل من الهياكل والمنابر العريضة والواسعة للنقاش العام حول شؤون البلد وشجونه، هذا النقاش العام الذي ساهم فيه ساسة وباحثون أكاديميون وإعلاميون، وآخرون ساعين إلى إضفاء معنى على واقع اليابان وما قد أصبحته. وقد دأب هؤلاء، شأنهم شأن غيرهم من المراقبين في أمكنة أخرى، على أن يوظفوا ـ انعكاسيا أحيانا وتأمليا أخرى ـ مجازات عامة مستمدة من التاريخ القومي وفرت ألوانا مفهومة جيدا من السوابق، من رموز سيرورة تحديث طويلة وناجحة (حتى ولو قطعتها الحازوقة العسكرية في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته)، إضافة إلى الشرعية المرتبطة بحزمة من المراجع. وقد تمثَّلَ أحدُها بالتميز الثقافي. حقا، من المعروف على نطاق واسع أن منظري النيهوجيرون من أمثال دوي حاولوا إعادة نفخ الروح في عناصر «إنسانوية» موروثة عن دعاوى ما قبل الحرب عن فرادة اليابان (وتفوقها)، عناصر مازالت مؤهلة لفصل اليابان فصلا ناجحا وفعالا عن أمريكا التي كانت قد احتلتها وعن الغرب المصنَّع

الذي هو أنموذج التنمية غير الشـيوعي الوحيد خلال فترة ما بعد الحرب (بوروفـوي 2008)، في حين أن مارو ياما ماسّـاو بادر إلى الغوص عميقا في أغوار تاريخ اليابان الفكـري بحثا عن جذور ثقافية دافعة لليابان إلى الانزلاق والسقوط بسهولة في مستنقع الفاشية (انظر بيلاه 2003).

حتى خلال فترة النمو الياباني السـريع، التي تميزت بشـيوع وجهات نظر واسـعة التفاؤل حول مسـتقبل اليابان، كان ثمة قـدر غير قليل من الجـدال حول ماضي البلد، وحول ما ينبغـي الحفاظ عليه. من المؤكد أن خطـاب ما بعد الحرب المشـروع تعين عليه أن ينأى بنفسـه عن نظام ما قبل الحرب العسـكري (مهمة صعبة بالنسبة إلى أولئك السياسيين الذين كانوا، مثل رئيس الوزراء كيشـي نوبوسـوكي، بين شخصيات ذلك النظام القياديـة)، أما، فيما عـدا ذلك، فإن التاريخ كان قابـلا للطرق والقَوْلَبة. تمامـا مثلما كانت صورة السـاموراي ذات فائدة بالنسـبة إلى قادة زمن الحرب الدائبـين على بناء الصور المادية للإقدام والإخلاص، للشـجاعة والـولاء، بادر مخرجو أفلام ما بعد الحرب من أمثال أوكاموتو كيهاتشـي وكوباياشـي ماساكي إلى إخراج أفلام سـاموراي كلاسيكية عن متمردين أصحاب عقول مسـتقلة يقاومون النظام بعناد. ثمة تقاليد يابانية معينة - الكيمونو، حفلات الشاي، مهرجانات القرية، الاستمتاع برؤية إزهار الكرز - باتت قابلة للفصل فصلا ذا معنى عن النظام العسـكري الذي كان أيضا قد وظفها توظيفا أيديولوجيا.

كانـت المشـكلة كامنة، بالطبع، فـي أن نمو ما بعد الحـرب الياباني كان قـد جاء، بزعم الزاعمين، مقابل ثمـن باهظ: ألا وهو جوهر البلد أو روحه. كان قادة زمن الحرب قد دأبوا على تلطيخ وتلويث سـمعة أعدائهم الأمريكيين والأوروبيين عبر توجيه سـهام الاستهزاء والنقد إلى ما يعيبهم من قسوة، وحشـية، عنصرية، مادية دنيئة، وفساد أخلاقي. بيد أن حجر زاويـة حكم الحزب الليبرالـي الديموقراطي الال دي بي في حقبة ما بعد الحرب، توسُّـعَ البلـد الاقتصادي الإعجازي، لم يكـن قد تحقق إلا تحت الظلال غير العادية للسـلطنة الأمريكية. اسـتطاع المثقفون اليابانيون أن يؤكـدوا (وقد فعلـوا) أن الاقتصاد الياباني كان قد نما بوتائر أسـرع بما

لا يقاس من نظيره في الولايات المتحدة وأن البلد كان، لاسيما مع حلول عقد ثمانينيات القرن العشرين، قد حقق شيئا لم يكن قد سبق لأي أمة أخرى قد أنجزت مثله في أي من الأزمان. غير أنهم لم يكونوا قادرين على مراوغة المدى الذي كانت اليابان قد خضعت به لصوغ الولايات المتحدة وتحكمها خلال هذه المدة الزمنية. لم يكونوا، آخر المطاف، قادرين على الهروب من هاجس أن اليابان كانت قد تأمركت، تهمة باتت موجهة خصوصا إلى الشباب (لاسيما الفتيات) الذين صار سلوكهم يبدو منافيا للمعايير التقليدية، ولكنها معطوفة أكثر الأحيان على نحو أكثر عرضية على الكتلة السكانية كلها.

مع نجاح البلد الاقتصادي الخارق، الذي أصبح شديد الوضوح في انطلاقة الثمانينيات الحرة، ثمة قادة، مثل رئيس الوزراء ناكاسوني ياسوهيرو، باتوا قادرين على طرح زعم مضاد لافت ومثير؛ كانت اليابان قد نجحت لا عن طريق نسيان ماضيها، بل، بالأحرى، من خلال الانخراط في عملية التحديث والحداثة مع المحافظة على جذورها اليابانية المميزة. وقد حاول ناكاسوني - وكان شخصيا شديد التأثر بالمهابة الرئاسية لرونالد ريغان وبالسطوة الفكرية لمارغريت تاتشر - أن يجعل اليابان أمة أكثر وطنية وأوفر كبرياء جزئيا عبر إضفاء قيمة على صورة متخيلة للماضي. فمع «حركة مسقط الرأس [الفوروساتو]» راحت الحكومة اليابانية تشجع المدن الأصغر والمناطق الريفية في طول اليابان وعرضها تدعيما لمواصفاتها المحلية (المأكولات التقليدية، الاحتفالات، المهرجانات، وما إليها) التي كانت تشكل الرابطة العاطفية النواة بين سكانها وبين ساكني طوكيو (أو ربما أوساكا أو كيوتو) ممن لهم هم أنفسهم جذور في محافظات آموري، شيماني، أو واكاياما (روبرتسون 1998؛ انظر أيضا آيفي 1995). كان مفهوما أن جميع القاطنين في المدن كانوا قد جاءوا من مكان آخر ما، وكان سيتم تشجيعهم، جزئيا عن طريق السياحة المحلية والزيارات العائلية مرة أو اثنتين في السنة، على تذكر ارتباطاتهم بيابان حقيقية، أصيلة، منتمية إلى ما قبل اليابان المدينية، بيابان أقرب إلى الأرض فإلى جذورهم الثقافية، إذن. لم تكن طوكيو، وهي عملاق كوزموبوليتي، تُعد لايابانية

بدقـــة، غيـــر أن المدينة كانت تعكس، مهما بالغت بؤرهـــا المالية وناطحات ســـحابها المزدهرة في تشكيل مصدر اعتزازها القومي ـ الوطني، شيئا عن ســـيرورة تحضرية منطوية على خطر ترك التراث ـــ التقليد ـ أي اليابان «الحقيقية» إذن ـ في الماضي.

بيد أن اليابان لم تبد، خلال فترة الركود الطويلة في تسعينيات القرن العشرين التي تزامنت مع كوارث مثل هجوم الأوم شينريكو على نفق طوكيو ورد الحكومـــة المرعب ببطئـــه على زلزال كوبي في العام 1995، شـــبيهة بتلك الأمة الحديثة، المتحضرة، والمبشٍّرة التي كانت قد اجترحت معجزتها الاقتصاديـــة. كما لم تبد، بعباداتها الألفية وأزيائها الشـــبابية المزركشـــة، شـــبيهة بأي ملاذ مؤهل لإيواء التراث الثقافـــي واحتضانه. في الخطاب الشـــعبي بات من الأسهل ســـوق الرأي القائل إن اليابان كانت قد أضاعت علـــى نحو أساســـي طريقها (ليهنـــي 2006 ب: 27 - 49). تزايد الحكم على مشـــكلات اليابان لا بوصفها مجرد علـــل غير مترابطة بل على أنها، بالأحـــرى، أعراض لمرض ياباني أكبر، ولنوع من السُّـــبات أو الغيبوبة التي كان لا بد للبلد من أن يتعرض لنوع من الصدمة كي يستفيق منها، كما قال مؤلفٌ ذو ميول يسارية يدعى يامادا تييتشي:

> تتمثل أســـمى القيم في اليابان في الهدوء [هَيون]. وإذا لـــم نعان من تدهور حقيقي [قـــادر على زلزلة الأمور]، فإن إحساســـنا بالقيم ســـيغدو ضبابيا غامضا مائة في المائة. يبـــدو أننا لا نعمل في الحقيقة لأنفســـنا ولخدمة معاييرنا ومنطلقاتنـــا، بـــل لعلنا متركزون، منذ انتهـــاء الحرب، على هـــذا الهدف الثابت الـــذي لا يعرف معنـــى التغير [هدف التنميـــة الاقتصاديـــة]. والآن ما لبث الوجه الســـلبي لهذه المقاربـــة أن زاد من وضوحه. غير أننا لســـنا متوفرين على أي قابلية تخصنـــا لتغيير هذا النمط أو الأنموذج. أظن أن أكثر اليابانيين يأملون لاشـــعوريا في حصول ضغط أجنبي أو انحطاط قومي [شوماتســـو]، أمر ما من الخارج يجبرنا على التغيير.

(يامادا و كواموتو 1995: 33)

إذن، لم يكن الرهان محصورا في مجرد الاهتداء إلى حل لمشكلات اليابـان، أو جملة الشكوك المتنامية حول مدى نجاح اقتصاد ما بعد الحرب الياباني الذي كان قد عزز مفاهيم عما كانت اليابان قادرة على تقديمه إلى آسيا شاكرة؛ كان الرهان، بدلا من ذلك، متمثلا في مدى الثقة في أسرة قومية مؤهلة لقيادة المنطقة. يقول الناقد والباحث الأدبي توميكو يودا إن القلق العميق المحيط بالحوارات الاجتماعية والسياسية اليابانية في تسعينيات القرن العشرين انطوى على «أفق الزوال المرعب لا للرواية الأم بمقدار ما هو للرغبة (والأداة) التي درجت على إنتاجها» (يودا 2006: 49). والحوارات الأخيرة حول دور اليابان في آسيا يجب أن يُنظر إليها في سياق حشد من الكُتّاب، السياسيين، والباحثين اليابانيين الذين يحاولون تحديد هوية اليابان المعاصرة، وكيف هي مرتبطة بماضي البلد، أو، على الأقل، بصفحات ذلك الماضي المضيئة.

الساموراي بوصفهم ديبلوماسيين

كيف يكون من شأن يابان مفعمة بمشاعر متجددة الشباب والحيوية، لا يابان راكدة مستلقية على الأريكة مستغرقة في متابعة شاشة التلفزيون، أن تبدو؟ قليلة هي الأشياء التي تجسد الحيوية بقدر أكبر من القوة مقارنة بساموراي يشهر سيفه ويرفض الانحناء أمام الحداثة. أواخر العام 2003، لدى عرض فيلم الساموراي الأخير (The Last Samurai) في طوكيو، ذُهِلْتُ بداية إزاء نجاحه في اليابان؛ قد يكون نقاد طوكيو استفزازيين في الملاحظات الأجنبية عن اليابان، خصوصا حين يوحي افتقارهم إلى الدقة بشيء عن عدم قابلية أو عدم استعداد المراقبين الخارجيين لفهم البلد فهما صحيحا. ما الذي كان من شأن المرء أن يفعله في فيلم، هو من حيث الجوهر عن قائد الميجي المتمرد سايغو تاكاموري، فيلم انتهى مع قيام توم كروز بإلقاء محاضرة على إمبراطور الميجي باللغة الإنجليزية عن معنى الانتماء الياباني، ثم مبادرا إلى الاقتران بأخت سايغو؟ لو كان فيلم صيني قد انتهى، بقدر موازٍ من الاستحالة، مع قيام جت لي بإلقاء محاضرة على

جورج واشنطن بلغة الماندرين البيروقراطية عن معنى أمريكا قبل الإقدام، مثلا، على الزواج من أخت باتريك هنري، لبادر أكثر النقاد الأمريكيين إلى التعامل مع الأمر على أنه هزل وفق افتراضي القوي. ومع ذلك فإن الفيلم راج رواجا مفرطا، بل وحفز كُتّابا يمينيين في القناة الثانية (وهي بمنزلة غرفة الدردشة اليابانية الشاملة) على إطراء مناقشته الباعثة على النشوة للبوشيدو (مزاج المحارب).

وكما يدرك جل اليابانيين فإن كتاب: بوشيدو (Bushidó): روح اليابان كتبه بالإنجليزية نيتوبي إينازو، وهو ياباني اعتنق المسيحية (والكويكرية بعد ذلك)؛ ما يبقى أقل عرضة للمناقشة هو أنه قام بتركيب البوشيدو، أساسا، ردا يابانيا على الكيشيدو (الفروسية)، ما يفسر تركيز الكتاب على فكرة «الفروسية» اليابانية [11]. بمعنى أن هدف كتاب البوشيدو، الذي ترك بصمات عميقة على الساموراي الأخير والعديد من المناقشات الحديثة لشرف الساموراي، كله تمثل في ترجمة شرائع الشرف اليابانية إلى لغة «متحضرة» لجعل ماضي اليابان نبيلا مثل نظيره الأوروبي المزعوم، على الأقل في نظر قُراء أوائل القرن العشرين في الولايات المتحدة وأوروبا. وبالفعل فإن مفهوم الساموراي بقي، برغم التأثر العميق لحياته بأفكار الشرف، مفرط القابلية للطرق والسجال، غير متفوق في تحديد سلوك الناس آخر المطاف على كلمة «الحرية» بين صفوف الأمريكيين [12].

إنعاش البوشيدو يتجاوز فيلما لتوم كروز وكتابة بعض التعليقات الكابوسية على الخط. ففي 2005 نشر أستاذ الرياضيات فوجيوارا ماساهيكو كتابه الأكثر رواجا «كوكا نو هنكاكو» (كرامة الأمة، مع أن «كوكا» أو «البيت الوطني»، ترجمة لا تقل دقة لكلمة «دولة») وعلى الرغم من أن فوغيوارا الطاعن في السن ينتسب إلى عائلة مرموقة من الكتاب (كما تقوم ملاحظة المؤلف في آخر الكتاب بتذكير القراء)، وكان قد سبق له أن نشر كتبا أخرى عن تجاربه لدى قيامه بالتدريس في الولايات المتحدة (في جامعة كولورادو) وعن زمالة في كامبريدج، فقد كان ثمة ما هو أكثر من شهرة المؤلف يفعل فعله في جعل هذا الكتيب أحد الأعمال اليابانية الأكثر رواجا خلال العقد الماضي. ليس

الكتاب إلا هجوما مباشـــرا على الأفكار «الأمريكيـــة» بدءا بـ «المنطق الخالص» ولكنْ وصولا إلى نقد فكرتي الديموقراطية والمساواة، وإلى نــوع من التعبير عن حاجة اليابانيين إلى إعادة اكتشــاف البوشــيدو ليتمكنوا من اســتعادة كرامتهم وروحهم. يقوم الكتاب بتســويغ بعض (لا كل) مآثر اليابان العســكرية السابقة، حتى وهو يتجنب ذلك النوع مــن الوطنية المتوترة التي يمكن عطفهــا على النزعة القومية؛ ويوحي صراحة بأن على اليابان ألا تحذو حذو الولايات المتحدة في مغامراتها العسكرية. يبقى الكتاب، من نواح عديدة وعلى مستويات كثيرة، عملا لافتا، جديرا بالاهتمام.

ولكنْ ليس فكريا: من شأن تحدي موقف فوجيوارا أن يكون عبثا، لأنه هو نفسه يلوذ بأسلوب الأخذ والعطاء في الجدال بما من شأنه أن يبطل، عمليا، مفعول أي نقد. هو يورد، مثلا، أربعة عوامل «ســوف تجعل المنطق الخالص ســببا لإخفاق العالَم» (ronri dake de wa sekai ga hatar suru)، فكرة حاسمة، لأن المجتمعات الغربية تقدس المنطق الخالص في حين يبقى المجتمع الياباني أكثر استنادا إلى العاطفة:

1 - «ثمــة حدود للمنطق»، نعرفهــا لأن الأطفال الأمريكيين لم يعــودوا، بعد تلقينهــم أن الطباعة أهم مــن الكتابة باليد، يتقنون التهجئــة؛ تماما كما يتعين على الأطفال الأمريكيين أن يتعلموا الأساسيات بدلا من النسخ، يتعين على الأطفال اليابانيين أن يتعلموا الأســاســيات بدلا من اللغة الإنجليزية (فوجيوارا 2005: 35 - 44).

2 - «لا يمكن تفسير أكثر الأشــياء أهمية بالمنطق وحده»، وهو يعني بذلك الخيــارات الأخلاقية، بما فيها فكرة أن «القتل خطأ» (المصدر السابق: 44 - 50).

3 - «لكــي يفعل المنطــق فعله، لابد للمرء مــن نقطة انطلاق»، «أن مثل المنطلق الأخلاقي الذي يتعين على الدعوى المنطقية أن تتبعــه: لأن القتل خطأ، (س) ثــم (ع)، وهكذا (المصدر السابق: 50 - 55).

4 - لا يستطيع المنطق الخالص أن يتعامل مع التعقيد (riron wa nagaku narienai)، مؤكدا أن السلاسل السببية الطويلة، مواضع الشك، ونقاط الغموض تهشم التحليلات المنطقية الجامدة جدا (المصدر السابق: 55 - 64).

مباشرة بعد سوق هذه الأطروحات، يكتب فوجيوارا: «ثمة أشياء لن أتوقع أن يفهمها الغربيون» (المصدر السابق: 65). تلطيفا للأمر قدر الإمكان يقال: ليس كتاب «كرامة الأمة»، بدقة، كتاب «نقد العقل المحض» لكانط.

غير أنه محك ثقافي في اليابان، بما يوجب بعض التدقيق والمعاينة. ربما انجذب بعض القراء إلى خطابه المعادي لأمريكا، وهو خطاب سيق من دون شَحْنه بالغضب الذي يتصف به يمينيون مثل محافظ طوكيو إيشيارا شينتارو أو مؤلف المانغا كوباياشي يوشينوري. صحيح أن أسلوب فوجيوارا في الكتابة يتصف بالحذلقة والأستذة، ولكنه دافئ، بعيد عن الغطرسة والعدوان؛ وإذا كان سخطه على الولايات المتحدة واضحا كسخطهم فإنه أكثر كتمانا، ويبدو أن كلامه عن الروح اليابانية جاء متناغما مع جمهور القراء. في هذه النظرة، فقدت اليابان شيئا أساسيا في تعرضها لما يشبه الاستعمار (أحيانا يستخدم فوجيوارا عبارة شوكومينتشي، أو «مستعمرة»)، حيث جرى تقليص ميزاتها وكرامتها عبر خضوعها العبودي للولايات المتحدة المادية، عديمة الروح، ضعيفة العقل؛ حقا، يبدأ الفصل الأخير، الهادف، فعلا، إلى وضع نقطة على السطر بعد أطروحته، بمناقشة التدهور شبه الكارثي الحاصل في مهارات الطلاب اليابانيين الرياضية (نسبة إلى علم الرياضيات) التي باتت الآن شبه موازية لنظيرتها لدى الأمريكيين (فوجيوارا 2005: 159 - 160) ثمة طريق عودة، غير أن عليها أن تبدأ بنوع من إعادة بناء جوهر اليابان وبنوع من الابتعاد عن تبني أي قيم ومؤسسات أمريكية. وبنظر فوجيوارا يتعين فهم البوشيدو طريقةَ إحسانٍ، طريقة مستندة بالتأكيد إلى المرجعية والتراتبية، ولكنها منطوية في الوقت نفسه على سلسلة من الواجبات بل وعلى اللطف بالنسبة إلى المحاربين الذين كانوا يحتلون قمة الهرم في

يابان التوكوغاوا. واهتمام اليابان التقليدية بالصيغة أو الشكل (كاتاتشي) الجمالي والسلوكي من ناحية وبأهمية العاطفة حتى المقيدة (جوشو) من ناحية أخرى، يميزها عن غرب لا يحترم إلا القوة، المصلحة الذاتية، والركض المنطقي وراء الاثنتين.

وعلى الرغم من أن المواد الإعلامية التي أحاطت بالكتاب تصف مساهمة فوجيوارا بأنها نظرته إلى مكانة اليابان على أنها «حضارة ذات عاطفة وصيغة»[13]، فإنه نادرا ما يستخدم الكلمة «حضارة» إذ يبقى دارجا على استعمال عبارات مثل ثقافة أو روح (سيشين، كما في بوشيدو سيشين). وحين ينعطف بالفعل نحو مباشرة نوع من المناقشة الصريحة للحضارة، فإن هذه المناقشة لا تكون إلا على شكل تعليق موجز على صمويل هنتنغتون الذي يعبر عن اتفاقه معه حول إقراره بأن اليابان حضارة منفصلة (فوجيوارا 2005: 181). يؤكد فوجيوارا أن لدى اليابان شيئا تقدمه إلى العالم. فخلافا لطغيان اقتصادات الليبرالية - الجديدة أو الإلحاح على أنماط معينة من المؤسسات الديموقراطية، اللذين تجسدهما الولايات المتحدة، تقوم الثقافة اليابانية بعرض نوع من اللطف الخيّر، الرحب، البعيد عن إصدار الأحكام: نوع من احترام العاطفة الإنسانية وروح الألفة المشاعية، تلك القيم التي هي كونية وشاملة مثل الحرية والديمقراطية اللتين ترفع الولايات المتحدة رايتيهما تماما (المصدر السابق: 177 - 180). بيد أن على اليابانيين، إطلاقا للعملية، أن يبادروا إلى التعبير عن نوع جديد من الاعتزاز والولع بالبلد. ليس هذا هو الولاء للحكومة، التركيز على «المصلحة القومية» (كوكوكي) المتضمن عبارة «النزعة القومية» الإنجليزية. فبنظر فوجيوارا، لا بد لليابانيين من اعتماد السوكوكوشوغي، الذي يحدده حُبا لـ «ثقافة البلد، تراثه، عاطفته، وبيئته الطبيعية» (المصدر السابق: 113). يراه شبيها بـ«النزعة الوطنية» (patriotism) باللغة الإنجليزية، وقد يكون على صواب ولو جزئيا. غير أن من شأن الكلمة أن تُترجم أيضا وبقدر مماثل من السهولة إلى عشق لبلد مخنث (non-gendered)، بلد هو بين الوطن الأم والوطن الأب.

ليس كتاب «كرامة أمة» إلا واحدا من حشد جديد من الكتب المحافظة الهادفة إلى إضفاء معنى على دَوْرَيّ اليابان الكوكبي والإقليمي. كذلك يتولى كتاب آبه شينزو الذي أثار كثيرا من النقاش: utsukushii kunie «نحو بلد جميل»، المنشور غداة وصوله إلى مكتب رئيس الوزراء مباشرة، وصف التأثير الذي يمكن ليابان جَدَّدَت شبابها أن تمارسه على العالم، مع أن تشديده يبقى منصبا على حكومة قوية ذات جيش جبار ومواطنين وطنيين، موالين - مع احتمال وجود مهاجرين - شبيهة بحكومات قوى صناعية متقدمة أخرى. وفي حين أنه يهدف أيضا إلى إعادة تركيب التاريخ الياباني، ولاسيما حقبة ما بعد الحرب المباشرة التي كانت شاهدا على سجن جده كيشي نوبوسوكي بوصفه مجرم حرب من المرتبة «أ»، نراه يرمي إلى بلوغ ما يشبه التطبيع الدبلوماسي، الذي تحدده ممارسات الديموقراطيات القيادية الأخرى القادرة بسهولة على نشر قواتها العسكرية فيما وراء البحار (آبه 2006). ومع أن كتاب آسوتارو توتسو موناي بيهون «اليابان الهائلة» يتقاسم مع آبه بعض أهدافه الدبلوماسية والعسكرية، فإنه يسند الأمر إلى نزعة آسيوية جديدة، نزعة تكون فيها اليابان معطوفة ثقافيا على آسيا متماسكة، غير أنها قائدتُها أيضا، دائبة على هدايتها إلى حداثة ديموقراطية، جديدة. ونائية بنفسها عن الغطرسة المبدئية المميزة لأمم أخرى (الولايات المتحدة افتراضا)، سوف تبقى اليابان «مُدَرِّبة» في «السباق الماراثوني اللانهائي» (آسو 2007: 157 - 180)، عاكفة على توجيه آسيا التي ليست غربية تماما، ولكنها أكثر ديموقراطية مما يمكن للصين أن تجعلها.

وكلٌّ من هذه الكتب، مثله مثل كتيّب فوجيوارا، يتصارع مع مفهوم ثنائي للحضارة - يابان تحدَّثَتْ إلى حدود معينة وتقدمت نحو الحضارة، غير أنها لاتزال يابانا موجودة بوصفها حضارة متميزة بحد ذاتها (مع بعض الارتباط بآسيا). وهذه الكتب المحافظة، على شعبيتها الواسعة، لا تملي كامل طيف الرأي الياباني. إنها متعايشة مع النزعة القومية المسعورة لفنان المانغا كوباياشي يوشينوري؛ مع النزعة التقدمية الثقافية الموالية لآسيا لدى أستاذ العلاقات الدولية بجامعة طوكيو فوجيوارا

كوتشــي (لا علاقة له بفوجيوارا ماساهيكو)؛ ومع النزعة المثالية التعددية الثقافية ذات الميول اليســارية لزميله الأستاذ بجامعة طوكيو، اختصاصي العلوم السياسية كانغ سانغ - يونغ، وهو كوري زاينيتشي، مولود وناشئ في اليابــان. ومثل أي آخرين يكتبون عن اليابــان المعاصرة، يجب على جميع هؤلاء المؤلفين أن يشــتبكوا مع المفهوم الشــائع عن يابان تقليدية قطعت شــوطا على طريق الحداثة، أو عن الحفاظ على جوهر انبثق من، أو ربما تلوث جراء اجتياح، الحداثة.

قوة اليابان الناعمة باعتبارها خطابا

ليست اليابان اســتثناء بين البلدان الديموقراطية في حدَّةِ سجالاتها بين أكاديميين أمميين (كوزموبوليتيين) وأهليين محليين ســاخطين، دائبين جميعا على صوغ رؤاهم عن بلدهم ومســتقبله لجماهير شديدة الاختلاف وبمســتويات متباينة مــن الإيمان بالمنطق والتماســك الداخلي. وفي هذه السجالات من شأن العالم الخارجي أن يضطلع بدور مرآة مدينة الملاهي، عاكســا على اليابان كل ما يرغب في رؤيته أطرافُهــا تماما تقريبا: عالم مذعور يطالب بانخراط عســكري ياباني؛ عالم نام يعبر عن آيات العرفان إزاء إرشاد اليابان؛ أو عالم مزقته الحرب يتطلع إلىً مكانة اليابان الأيقونية بوصفها أمة مســالمة اســتثنائية التفهم لأهوال الحرب النووية. حقا، تقوم الحوارات الأخيرة حول اليابان - بما فيها وصف شــبه رســمي قدَّمه أحد ســفراء البلد الثقافيين - بإلقاء الضوء على مدى قابلية توظيف النقاشات حول الحضارة اليابانية، عمليا دون أي دليل أو مرجعية خارجية، لتبسيط معنى حضور اليابان الكوكبي وإملائه.

الحــوارات قريبة العهد جزئيا لأن عــددا كبيرا من المحللين اليابانيين (آوكي، مثلا) كانوا، حتى عام 2002، يبدون مســلِّمين بخطاب جوزف ناي (1990 أ) الأوَّلي القائــل إن القوة الناعمة بضاعة أمريكية، غير متوافرة بســهولة ليابان فريدة، منعزلة، غير مفهومة جيدا. غير أن مقال دوغلاس مــاك غراي «بــرودة اليابان القومية الصارخة» في مجلة فورين بوليســي (2002) أحدث موجة من الدهشة في أوساط طوكيو الرسمية والتجارية.

ففي زمن كان شاهدا على استمرار اللايقين الاقتصادي، ولكن أيضا على تطلعات متنامية إلى دور دَوْلي، جاءت رواية ماك غراي لقصة مشهد ثقافة اليابان الشـعبية النابضة بالحياة ومجسات استشعارها الممتدة عبر آسيا لتروِّج مناقشـة احتمال امتلاك البلد لقوة ناعمة عبر المنطقة، مركزة على كل من انتشـار صناعاتها ذات العلاقة باللهو والتسـلية من ناحية، وعلى انبثاق «ديبلوماسـية شعبية» جديدة بما فيها إيجاد مكتب جديد في وزارة الخارجيـة مكرس تحديـدا لصورة اليابان الكوكبية مـن ناحية ثانية (لام 2007). لقـد حلَّلْتُ في مكان آخر (ليهني 2006 أ) جملة النقاشـات التي دارت حول خطاب «cod Japan» لماك غراي، ولا أشـعر بأي حاجة خاصة إلى إعادة النظر في زعمي المركزي: أن عبارة «قوة ناعمة» هي على درجة من الانفتاح تكفي لتمكين حشد متنوع من اللاعبين السياسيين، من أولئك الذين هم في صف اليسـار الداعي إلى السـلم إلى أولئك الذين هم في صف اليمين المؤيد للعسكرة، من الإيحاء بأن اليابان بحاجة إلى بناء موارد قوتها الناعمة. يسارا، تم تناول «قوة» اليابان «الناعمة» كما لو كانت بديلا عن «القوة الصلبة» (عبـر التنظير لها في الغالب بوصفها أدوات ثقافية/ اقتصادية مقابل أدوات عسـكرية، خلافا للطريقة التي اعتمدها ناي في التمييـز بينهما)، أما يمينا فقد كان من شـأن «القـوة الناعمة» أن تقلص مقاومة يابان أكثر إقداما، لأن أولئك الذين يشـاهدون (مسلسـل) أنيمي anime أو يقرأون مانغا manga كانوا سـيدركون أن من شـأن حتى يابان جيدة التسليح أن تكون جديرة بالثقة. ولعل الأهم من كل شيء هو أن هذا النقـاش كان يدور في غالبيته دون أي معاينـة للمعاني الفعلية التي كانت الجماهير الأجنبية تسـتخلصها من مـوارد المراجع اليابانية؛ ومثل أكثرية تحليلات القوة الناعمة الأمريكية، كان الأمر في المقام الأول، أمر سـجال أيديولوجي بدلا من أن يكون حوارا أكاديميا بحثيا. كان الافتراض العريض يقوم على أن الآخرين - ولاسيما الآسيويين - كانوا سيسارعون إلى استساغة وتفهم الثقافة الشعبية اليابانية مثل اليابانيين تماما، وهو افتراض سرعان ما اجترح طريقة «يابانية» متماسكة، لفهم الثقافة الشعبية وأوحى بنوع من الارتباط المميز والحصري مع آسيا الباسيفيكية.

كوتشـــي (لا علاقة له بفوجيوارا ماساهيكو)؛ ومع النزعة المثالية التعددية الثقافية ذات الميول اليســـارية لزميله الأستاذ بجامعة طوكيو، اختصاصي العلوم السياسية كانغ سانغ - يونغ، وهو كوري زاينيتشي، مولود وناشئ في اليابـــان. ومثل أي آخرين يكتبون عن اليابـــان المعاصرة، يجب على جميع هؤلاء المؤلفين أن يشـــتبكوا مع المفهوم الشـــائع عن يابان تقليدية قطعت شـــوطا على طريق الحداثة، أو عن الحفاظ على جوهر انبثق من، أو ربما تلوث جراء اجتياح، الحداثة.

قوة اليابان الناعمة باعتبارها خطابا

ليست اليابان اســـتثناء بين البلدان الديموقراطية في حدَّة سجالاتها بين أكاديميين أمميين (كوزموبوليتيين) وأهليين محليين ســـاخطين، دائبين جميعا على صوغ رؤاهم عن بلدهم ومســـتقبله لجماهير شديدة الاختلاف وبمســـتويات متباينة مـــن الإيمان بالمنطق والتماســـك الداخلي. وفي هذه السجالات من شأن العالم الخارجي أن يضطلع بدور مرآة مدينة الملاهي، عاكســـا على اليابان كل ما يرغب في رؤيته أطرافُهـــا تماما تقريبا: عالم مذعور يطالب بانخراط عســـكري ياباني؛ عالم نام يعبر عن آيات العرفان إزاء إرشاد اليابان؛ أو عالم مزقته الحرب يتطلع إلىً مكانة اليابان الأيقونية بوصفها أمة مســـالمة اســـتثنائية التفهم لأهوال الحرب النووية. حقا، تقوم الحوارات الأخيرة حول اليابان - بما فيها وصف شـــبه رســـمي قدَّمه أحد ســـفراء البلد الثقافيين - بإلقاء الضوء على مدى قابلية توظيف النقاشات حول الحضارة اليابانية، عمليا دون أي دليل أو مرجعية خارجية، لتبسيط معنى حضور اليابان الكوكبي وإملائه.

الحـــوارات قريبة العهد جزئيا لأن عـــددا كبيرا من المحللين اليابانيين (آوكي، مثلا) كانوا، حتى عام 2002، يبدون مســـلِّمين بخطاب جوزف ناي (1990 أ) الأوَّلي القائـــل إن القوة الناعمة بضاعة أمريكية، غير متوافرة بســـهولة ليابان فريدة، منعزلة، غير مفهومة جيدا. غير أن مقال دوغلاس مـــاك غراي «بـــرودة اليابان القومية الصارخة» في مجلة فورين بوليســـي (2002) أحدث موجة من الدهشة في أوساط طوكيو الرسمية والتجارية.

ففي زمن كان شاهدا على استمرار اللايقين الاقتصادي، ولكن أيضا على تطلعات متنامية إلى دور دَوْلي، جاءت رواية ماك غراي لقصة مشهد ثقافة اليابان الشعبية النابضة بالحياة ومجسات استشعارها الممتدة عبر آسيا لتروِّج مناقشة احتمال امتلاك البلد لقوة ناعمة عبر المنطقة، مركزة على كل من انتشار صناعاتها ذات العلاقة باللهو والتسلية من ناحية، وعلى انبثاق «ديبلوماسية شعبية» جديدة بما فيها إيجاد مكتب جديد في وزارة الخارجية مكرس تحديدا لصورة اليابان الكوكبية من ناحية ثانية (لام 2007). لقد حلَّلْتُ في مكان آخر (ليهني 2006 أ) جملة النقاشات التي دارت حول خطاب «cod Japan» لماك غراي، ولا أشعر بأي حاجة خاصة إلى إعادة النظر في زعمي المركزي: أن عبارة «قوة ناعمة» هي على درجة من الانفتاح تكفي لتمكين حشد متنوع من اللاعبين السياسيين، من أولئك الذين هم في صف اليسار الداعي إلى السلم إلى أولئك الذين هم في صف اليمين المؤيد للعسكرة، من الإيحاء بأن اليابان بحاجة إلى بناء موارد قوتها الناعمة. يسارا، تم تناول «قوة» اليابان «الناعمة» كما لو كانت بديلا عن «القوة الصلبة» (عبر التنظير لها في الغالب بوصفها أدوات ثقافية/اقتصادية مقابل أدوات عسكرية، خلافا للطريقة التي اعتمدها ناي في التمييز بينهما)، أما يمينا فقد كان من شأن «القوة الناعمة» أن تقلص مقاومة يابان أكثر إقداما، لأن أولئك الذين يشاهدون (مسلسل) أنيمي anime أو يقرأون مانغا manga كانوا سيدركون أن من شأن حتى يابان جيدة التسليح أن تكون جديرة بالثقة. ولعل الأهم من كل شيء هو أن هذا النقاش كان يدور في غالبيته دون أي معاينة للمعاني الفعلية التي كانت الجماهير الأجنبية تستخلصها من موارد المراجع اليابانية؛ ومثل أكثرية تحليلات القوة الناعمة الأمريكية، كان الأمر في المقام الأول، أمر سجال أيديولوجي بدلا من أن يكون حوارا أكاديميا بحثيا. كان الافتراض العريض يقوم على أن الآخرين - ولاسيما الآسيويين - كانوا سيسارعون إلى استساغة وتفهم الثقافة الشعبية اليابانية مثل اليابانيين تماما، وهو افتراض سرعان ما اجترح طريقة «يابانية» متماسكة، لفهم الثقافة الشعبية وأوحى بنوع من الارتباط المميز والحصري مع آسيا الباسيفيكية.

مــن المدهش حقا أن ليس ثمة بالفعــل إلا القليل جدا من التحليل لماهيــة الرســائل التي تصــل عبر الثقافــة الشــعبية اليابانية. بعض المراقبين شكوا من أنها بعيدة جدا عن المعاني الواضحة كما أنها بعيدة عن محدِّدات الهوية القومية بما قد يجعلها «لاقومية» (موكوكوســكي) أو «عديمــة الرائحــة» ثقافيا (إيوابوتشــي 2002). فــي كتابات اللغة الإنجليزية المتزايدة بســرعة حول الموضوع، ثمة على ما يبدو قدر متنام من الشــك حول احتمال صيرورة مــوارد اليابان علــى صعيد الثقافة الشــعبية شيئا ذا أهمية نسبة إلى القوة القومية. رأى أحد الباحثين أن مشــهد الثقافة الشعبية اليابانية قد رســم الإطار المؤسسي لصناعات التســلية واللهو في المنطقــة، غير أن ذلك التأثير قــد لا يطال ما هو أكثر مــن ذلك (أوتمازغين 2008). وكذلك فــإن محرِّرَيْ مجلد جديد (واتانابــه وماكّونيل 2008) يريــان أن عواقب اليابان الثقافية قد تعزز القوة القومية كثيرا. ثمة خط جدال آخر يؤكد أن انتشار الثقافة الشعبية اليابانية في طول آســيا وعرضها قد فعل فعلــه في أنماط فهم وجود طبقة وســطى عادية، بمعنى احتمال كمون الســلطة في عالم مجازي قائم على أساليب حياة مثالية، متجسدة في شاشات تلفزيونية منبسطة وأطباق سوشــي، بــدلا من أيدي لاعبين رســميين ذوي توجهات غائية (انظر شيرايشــي 2006؛ كذلك ليهنــي 2006 أ: 230 - 232)؛ آوكي (1999: 43 - 91).

بمقــدار مــا ينبثق نوع من الإجمــاع بين صفــوف مراقبين أجانب ومحللين يابانيين معتدلين إلى ليبراليين بشأن النفوذ السياسي الإقليمي، من شأن انتشار الثقافة الشعبية اليابانية في آسيا أن يتمخض عن فوائد ديبلوماســية معينة لطوكيو، غير أن هذه النجاحات ســرعان ما تتعرض للنســف جراء زيارات رئيس الوزراء لمزار ياســوكوني والبيانات الملتبسة حول مســؤولية اليابان فــي زمن الحــرب (لام 2007، مثلا). لقد قال ناي نفسه إن من شــأن زيارات الياسوكوني أن تدفع اليابان إلى «تبديد قوتها الناعمة» (ناي 2006: 3). يجادل الصحافي يواسا هيروشي، من سانكي شيمبون اليمينية في إحدى مقالات المجلة (2006: 173 - 175)

قائلا إن هذه مناقشة أيديولوجية وانتهازية نابعة من رغبة ناي في رؤية اليابان باقية «قوة مدنية» تحت الوصاية الأمريكية بدلا من أن تصبح قوة عسكرية مستقلة؛ ثم يوحي بأن هناك طرقا أخرى لطمأنة الصين وتهدئتها غير التسليم بنظرة بكين المشوهة (برأيه) إلى سلوك اليابان زمن الحرب.

غير أن المناقشات الدائرة حول القوة الناعمة اليابانية كانت، في جزء كبير منها، منطوية على استطلاعات رأي كاشفة لواقع أن الناس يحبون اليابان أو لا يحبونها، أو بيانات أساسية عن مبيعات ألعاب فيديو الفن الشعبي الياباني، أو الإشارات إلى نوادي معجبي الأنيمي فيما وراء البحار. ففي واحد من البيانات شبه الرسمية القليلة عما يتم بالفعل إيصاله عبر الثقافة الشعبية اليابانية، كتب سفير اليابان إلى اليونسكو كوندو سييتشي يقول، بأسلوب يردد جزئيا صدى رواية صمويل هنتنغتون لقصة عالم ما بعد الأيديولوجيا المفضي إلى صدام حضارات محتمل. غير أنه يردد أيضا صدى أجزاء من صورة فوجيوارا ماشيكو عما تتحلى به اليابان من انفتاح وقبول وتسامح، مقارنة بالنزعة المادية الأنانية والعقلانية المفرطة لدى الغرب. جميع جوانب اليابان حسب هذه النظرة جوانب مألوفة افتراضيا: حضارة حديثة ولكنها ليست شبيهة بأمريكا الليبرالية ـ الجديدة، العقلانية، الباردة، ذات الصيغة المثالية؛ مثال يُحتذى لا شُرطي قِيَم؛ بلد محافظ على هويته في وجه ضغط عملية التحديث. وفي مناقشة حول التأثير الكوكبي للأنيمي، يقوم كوندو، تلميحا ولكن على نحو غير قابل للخطأ، بعقد مقارنة بين اليابان وولايات متحدة كانت قد أيدت مُثُلا ديموقراطية تصديا لـ «محور الشر»:

> أحد أسباب مناشدة الأنيمي الياباني للشباب في طول عالم اليوم وعرضه قد يكون متمثلا بكون انتهاء الحرب الباردة قد حرر البشر من المجابهة الأيديولوجية، خالقا بيئة تمكنهم من ممارسة ثقافات متنوعة. أناس كثيرون في العالم يفضلون اليوم تعبيرات معاصرة في الفن والثقافة بدلا من الوعظ الرسولي بالمُثُل. ومن الواضح أن هذا وضع

> يناسب اليابان التي لا تتقن فن استعراض المُثُل... لعل لأهم العوامل على الجانب المتلقي علاقة بسيكولوجيا البشر المعاصرين. ففيما ينعم الناس بالحرية والازدهار المادي اللذين هما من ثمار العقلانية الحديثة، نجدهم حيارى مرتبكين أمام الهوة المتزايدة اتساعا بين الأغنياء والفقراء، منافسة السوق القاتلة، تدمير البيئة، وأزمات الهوية، جنبا إلى جنب الاضطراب الاجتماعي والإرهاب اللذين خرجا، جزئيا، من رحم العجز عن حل جملة هذه المشكلات. وبالنسبة إلى أولئك الذين يعانون من بعض الشكوك حول الحياة الحديثة ولكنهم لا يستطيعون التعبير عنها، فإن رسائل الأنيمي الياباني المؤكدة للتعقيد الإنساني وأهمية التعايش مع الطبيعة قد تبدو منطوية على بعض التلميحات إلى خيارات حل مشكلات، متفوقة على التعويل على ثنائية مكافأة الخير ومعاقبة الشر البسيطة.
>
> (كوندو 2008: 199)

لستُ هنا بصدد انتقاد تفسير كوندو المعتمِد على جبل حقيقي من الفرضيات غير القابلة للبرهنة وغير المستندة عمليا إلى أي دليل. أجدني، بدلا من ذلك، لافتا الأنظار إلى إشارته التي يُحْتَمَل أن تكون مقصودة إلى فكرة هنتنغتون عن عالم يحركه شيء آخر غير الأيديولوجيا، كما إلى بيانه الواضح أن هناك في مكان ما من العالم حداثة خالصة عقلانية، ومجردة من الصفة الإنسانية، باردة - يمكن لحداثة اليابان أن تكون متفوقة عليها إذا ما قورنت بها. من المؤكد أن حلم يقظة كوندو يبدو أقل خُبثا من نظيره لدى القادة الأمريكيين الذين تكهنوا، بثقة، بنوع من الانتقال السريع وغير الدموي إلى نظام ديموقراطي موالٍ لأمريكا في العراق. ولكنه ليس أقل تنويرا في كشفه عن رواية شعبية بل وحتى شبه رسمية عما تعرضه اليابان عن عالم ينتظر رسالتها بشغف. وبالطبع فإن هذه الرواية تبقى أوثق ارتباطا بالحوارات الداخلية طويلة الأمد عن اليابان منها بأي محاولة مبذولة لدراسة أو فهم التأثير الذي تمارسه اليابان على العالم الخارجي.

عودة الساموراي

وفق بعض وجهات النظر اليابانية، على الأقل، توفر مقولةُ «صدام الحضارات» فرصة، من شأنها أن تمكِّن اليابان من نشر قوتها الناعمة الخاصة بسبب الإحساس بأن حضارات مختلفة تتعايش، وبأن وضع اليابان الخاص يجعلها أنموذجا تنمويا أقل اتصافا بالمجابهة من أنموذج الولايات المتحدة. وقد أوصى ياماوتشي ماسايوكي، المتخصص في الشؤون العربية، المشار إليه في مقدمة هذا الفصل بهذا، تلميحا، في مقال نشرته سنة 2004 مجلة رونزا الفكرية الشهرية الليبرالية باعتدال:

> لا يستطيع المرء أن يتعجل استحداث نظام اتحادي سويسري الطراز أو نظام ديموقراطي أمريكي الطراز في دول الشرق الأوسط متعددة الأعراق، متعددة الأديان. ففي مجتمعات واضحة الاعتزاز بتاريخها وتراثها مثل الحضارة العربية - الإسلامية (آرابو - إيسورام بونمي)، لا تكون عملية زَرْع ديموقراطية ليبرالية من الطراز الأنجلو ساكسوني ومبادئ حرية السوق يسيرة وإن حاولها المرء. لعل من الصعب على الأمريكيين الذين وعدوا بإصلاح سريع للعراق أن يسلّموا بوجوب عطف مفاهيم القوة الناعمة على وجود حضارات تعددية.

(ياماوتشي: 32)

ولكن، ما الذي تعرضُه اليابان؟ تجربة التنمية السريعة لا غير؟ تجربة التنمية السريعة المتعايشة مع المجتمع التقليدي؟ وكيف نحسم بأن أيا من مئات فعاليات اليابان الدولية يمكننا استخدامه لترسيخ نوع من النمط، الموضوع، أو الأنموذج لفهم قوة اليابان الناعمة أو الاجتماعية؟ ليكون أي تحليل حضاري مؤهلا لتسليط الضوء على موقف اليابان الدولي، يتعين عليه، افتراضا، أن يستند إلى منظور مزاجي قادر على الإحاطة بحشد غير عادي من المبادرات العامة والخاصة، ولو أسلوبيا، عبر الزمن. سيتعين عليه عطف موقف اليابان الملتبس من آسيا بعد حركة الميجي الإصلاحية على ممارسات الشركات والنخب السياسية (غير القابلة للتمايز أحيانا) اليابانية في ثلاثينيات القرن العشرين؛ على وحشية

القـوات اليابانية خلال الحـرب العالمية الثانية؛ على «عقيدة يوشـيدا» ومبادرات اليابان القائمة على تقديم المساعدات من الستينيات وصاعدا؛ على «المبادئ غير النووية» الأربعة التي صاغها رئيس الوزراء سـاتو؛ على نفض اليد فيما يخص نشـر القوات في الخليج عام 1991؛ وعلى نشـر القوات عام 2004 في العراق. سيتعين عليه أن يسوِّغ كلا من قرار رئيس الـوزراء فوكودا عام 1977 القاضـي بدفع 6 ملايين دولار فدية لأعضاء الجيش الأحمر الياباني لضمان إطلاق سـراح الطائرة اليابانية المختطفة في بنغـلادش، ورفض رئيس الوزراء كويزومي (مع ابـن فوكودا بالذات، الذي كان يشـغل منصب السـكرتير الأول لكويزومي في مجلس الوزراء) سـحب القوات من العراق إنقاذا لأرواح ثلاثـة يابانيين أخذوا رهائن من قبل سـرايا المجاهدين. وسـوف يتعين عليه، إذن، أن يسـوّغ قرار تاكاتو ناهوكو، أحد أولئك الرهائن، القاضي بالذهاب إلى العراق لإنقاذ «أطفال شـوارع» (مراهقون عادة) من غوائل المخدرات، والجريمة، وسوء المعاملة. ليس هذا كله، بطبيعة الحال، إلا حشـدا عبثيا لمواد مرشـحة لتغطية أي منظور خاص، غير أن من شأن اعتماد معايير مُقْنعة (بل صارمة) للتمييز بـين تلك الجوانب من العلاقـات الدولية لأي بلد التي هي على درجة من الأهمية تكفي لجعلها جديرة بالنقاش. ليسـت تاكاتو وزميلاها اليساريان الرهينتـان أقل اتصافـا بالصفة اليابانية من يوشـيدا وكويزومي، وعلى وجهات النظر المزاجية، افتراضيا، أن تعاملهم بالتسـاوي أو أن تبادر إلى اقتراح الطرق التي يستطيع المراقبون اعتمادها لتصنيف السلوك الياباني وترسيخه وصولا إلى جعله قابلا للتفسير.

ذلـك هو ما يدعوني إلى الانعطـاف، بدلا من ذلك، نحو نوع من المقاربة الاستطرادية للحضارة. إذا كان ثمة أي شيء يوحّد رتلا طويلا من التعليقات اليابانية على مكان البلد في العالم - وهذه «إذا» شـرطية كبيرة جدا - أجدني ميالا إلى تأكيد أن هذا الشـيء هو إحساس عام، مشترك، بأن البلد مشغول بمحاولـة الاهتداء إلى طريقه في عالم ليس من صنعه، عالم وُضعت قواعده مـن قبل طرف آخر (لعله الغرب). غير أن هذا الإحسـاس ليس، هو الآخر، إلا إحساسـا مركبا في بيئة استطرادية قائمة على تأكيد تاريخ مميز، طلاق

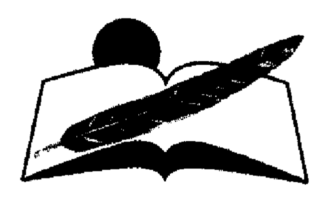
جـذري مع الماضي جـراء نوع من «الانفتاح» على العالم، ونوع من الهشاشـة المستمرة إزاء تقلبات خيارات الآخرين. إلا أن هذا الطرح يبقى، على أي حال، عميق القابلية للطرق والقولبة. من شـأنه أن يعني، كما أظنه يفعل بالنسـبة إلى فوجيوارا ماساهيكو، أن عالما آخر، أفضل ممكن، لا لشيء إلا لأن اليابان موجودة ـ شرط أن تسارع هذه اليابان إلى استعادة القدرة على تذكر الحضارة التي هجرتها. ومن شـأنه أن يعني، كما أظنه يفعل بالنسـبة إلى آبه شينزو، أن العالـم الراهن لا غبار عليـه ومقبول تقريبا كما هو، ولابد لليابان أن تتبع القواعد الطبيعية عبر صيرورتها لاعبا أكثر طبيعية، حَزْما، فعالية، وجبروتا. ومن شـأنه أن يعني، كما أظن أنه يفعل بالنسبة إلى آسوتارو، أن عالما أفضل ممكن، ولكن شرط مبادرة يابان أنشط وأكثر طبيعية إلى امتلاك القدرة على توفير القيادة المناسبة. ولكن هذا بالكاد يعَدُّ مزاجا، ليس أكثر تحديدا لكيفية عيش اليابانيين حيواتهم من سلسـلة مزاعم عن تواضع ياباني بنظر متشدد قومي مثل كوباياشـي أو عن طاقة يابانية بالنسـبة إلى ناقد استفزازي مثل فوجيوارا كيتشـي. نحن، بدلا من كل ذلك، أمام سلسـلة خطابات تصر على حشـر ماضٍ طويل ومعقد في إطار رواية سردية قابلة للفهم تمكّن الناس من إضفاء معنىً على حيواتهم مع شرعنتها في الوقت نفسه لدعاواهم ومزاعمهم حول ما ينبغي لحكومتهم أن تعتمده من خطة على أصعدة الأمن، التجارة، أو العمل الدبلوماسي.

وتبقى الرواية السردية متواصلة، ثابتة، بل هي مشحونة ربما، أكثر من أي مزاج أو أسلوب، بالطاقة اللازمة للسفر. ففي تقرير عن جهود اليابان، كان بالتأكيد لحنا مطربا لدبلوماسيي طوكيو، كتب أحد صحافيي الأهرام في 2005 ما يلي:

> مما لا شـك فيـه أن ما حصل في اليابـان خلال القرن العشـرين ليس شـيئا أقل مـن معجزة. ففي الجـزء الأول من القرن صار اليابانيون قوة عسـكرية عظمى في الشـرق الأقصى، قـوة مرهوبة الجانب من الجيران جراء شراسـة جنودهـم وعدم معرفتهم لمعنى الخوف. وبعد الحرب العالمية الثانيـة أصبحوا قوة اقتصادية عظمى موحين بقدر متكافئ من الرهبة والاحترام جراء جبروتهم الاقتصادي.

> طالما تساءل العرب والمسلمون: لماذا كان اليابانيون قادرين على التغير، التكيف، واكتســـاب القوة من قِيَمِهم، وتقاليدهم وتراثهـــم، وصولا إلـــى تحويل مقاتليهـــم القدامى إلى جنود حديثين أو موظفي شـــركات ومؤسســـات، فـــي حين أخفقنا نحن، في العالم العربي والإسلامي، في أن نحذو حذوهم؟
>
> (الدسوقي 2005)

يا لها من قصة مُلْهِمة! ومن شـــأن ثروة اليابان، استقرارها، وأمنها أن تفضي، بالتأكيد، إلى جعلها قصة أنموذجية اســـتثنائية الجاذبية بالنسبة إلـــى الآخريـــن. إلا أن هـــذه الحكاية كثيـــرة التكرار بمئـــات الانعطافات والتوظيفات والأغراض المعتمدة على كل من الحكواتي والجمهور، ليســـت متوافرة على شـــيء ذي بال تقوله عن الهواجس الداخلية حول ما أصبحتْه اليابان في طريقهـــا إلى الحداثة. قد تكون اليابان، من وجهة النظر هذه، البلد الأكمل تمثيلا لامتلاك القدرة على الدمج بين ما هو تقليدي وما هو حديـــث من أجـــل التحضر دون فقدان تميز حضارتـــه الخاصة. غير أنها تبقى في الوقت نفســـه بلدا يســـتطيع فيه المـــرء أن يبيع مئات الآلاف من الكتـــب عبر الإيحاء بأن الافتراق عن الســـاموراي - عن أولئك «المحاربين القدامـــى» الذين جرى تحويلهم بطريقة أو بأخرى - ربما كان خطأ فادحا مثيرا للرعب.



6

أربع تنويعات على أوتار الحضارة الهندية

سوزان هُوبِر رودولف

«أَلْبَسْتُ هذا الفصلَ ثوبَ «أربع تنويعات على أوتار الحضارة الهندية» تأكيدا لحقيقة أن الحضارات وصيغها الحياتية السائلة والمتغيرة هي من صنع عوامل تاريخية، وليست كيانات موضوعية ذات حدود ومواصفات يمكن تدوينها في أحد المعاجم الجغرافية»

سوزان هُوبِر رودولف

يدور هذا الفصل حول الدور الذي مارسه الخطاب الحضاري في فهم الهند. وقبل تناول هذا الموضوع متعدد الجوانب أريد اشتراط بعض استخدامات عبارة «حضارة». تتخذ الاستخدامات، على الأقل، صيغتين مثاليتي الطراز. أولى الصيغتين تستحضر الأحادية والقداسة. يجري تصور الحضارة برنامجا متجانسا داخليا ذا حدود صارمة. «جوهرها» قابل للصوغ. أولئك الذين هم داخل حدودها يرون من هم خارج الحدود آخَرَ بامتياز (هنتنغتون 1993). أما الصيغة مثالية الطراز الثانية فتوحي بأن الحضارة مفهوم

تعـددي متغاير الخواص والعناصر. ولأنهـا مؤلفة من جملة مكوّنات، فإن مواصفاتهـا مثار جدال، وحدودها مخترقة، وهي تتشـابك مع حضارات أخرى [1] قد يتقاسم أفرادها الهويات.

لهاتين الرؤيتين المتنافرتين معنيان متباينان. فالمجاز المغلق المتجانس يوحي بأن من شـأن تلاقي اثنين من هـذه الكيانات أن يعنـي أن الصراع محتمل، إن لـم يكـن محتوما. الحضارات الأخـرى تُعَد لا مختلفة فقـط بل منطوية علـى التهديد. أما الحضارات التعددية والمنفتحة فتكون مسـتعدة لأن يتعلم بعضهـا من بعضها الآخر ولأن تتقاسـم المواصفات. يقول هول وجاكسـون: «مـن الأفضل فهم الحضارات بوصفها سـيرورات جارية، لاسـيما على أنها سـيرورات متواصلة يتم من خلالها إنتاج الحدود وإعادة إنتاجها باسـتمرار» (هول وجاكسون 2007 أ: 6).

دَوْري فـي هذا الجزء هو فَحْصُ حضارة تطـورتْ في صيغ متنوعة عبر الزمن. قيل إن سـمتها الطاغية في الأزمان الكلاسـيكية تمثلت في نوع من القابلية للانتشار السـلمي، البعيد عن الصراع داخل الهند وخارجها. صورة المناضل الصليبي المسـيحي، أو المسـلم، التي تبدو كامنـة وراء المفهوم كثير التكرر عن الصدام الحضاري، جديدة، إما متقاسـمة الأسـاس مع، أو حالة محل، صيغ حضارية سابقة.

أَلْبَسْـتُ هذا الفصـلَ ثوبَه الحالي، ثـوبَ «أربع تنويعـات على أوتار الحضارة الهندية» تأكيدا لحقيقة أن الحضارات وصيغها الحياتية السائلة والمتغيـرة هي من صنع عوامل تاريخية، وليسـت كيانـات موضوعية ذات حدود ومواصفات يمكن تدوينها في أحد المعاجم الجغرافية. بحوزتي أربع تنويعـات لأن الجماعات الفكرية والثقافية السـائدة داخل إطار الحضارة الهندية وخارجه ظلت دائبة على تغيير صورتها عبر الزمن وفيه.

حضارة هندوسية.. حضارة هندية

المشكلة النظرية الأولى التي يواجهها مشروعي هي مشكلة تسمية الحضارة التي أنا موشـكة على مناقشتها. هل سأتحدث عن حضارة هندوسية مذعنة لمقـولات صمويل هنتنغتون، التـي أبرزتْ الدين، قاطعـة الطريق بذلك على

السؤال عما يحدد الحضارة؟ أم سأتحدث عن حضارة هندية، مستخدمة لغة تقوم على ترجيح كفة الساحة الجغرافية تاركة السؤال عما يحدد الحضارة مفتوحا؟ [2]. عبارة «حضارة هندوسية» توحي بأن مكوّنا ثقافيا طاغيا واحدا، دينا [3]، مهيمنٌ على سائر المكونات الأخرى. أما عبارة «حضارة هندية» فتترك، على النقيض من ذلك، مجالا لعدد كبير من المكونات الثقافية وتوحي بوجود تنافس وصراع فيما بينها. يحرص جون هوبسون على تذكير القراء بأن «الحضارات خلائط، بمقدار ما هي ليست نقية أو أصلية على الإطلاق، بل هي غير نقية وهجينة دائما. وهذا يحصل فيما هي متعرضة للتدجين عبر تفاعلات متكررة مع حضارات أخرى» (هوبسون 2007: 150) [4].العلمانيون الهنود يتحدثون عن حضارة مركبة.

ثمة بُعْدٌ آخر لاستخدام عبارة «حضارة هندية» بدلا من «حضارة هندوسية». فشبه قارة آسيا الجنوبية كما هي محددة الآن تضم عددا غير قليل من الدول القومية - تضم باكستان، بنغلادش، سريلانكا، النيبال، المالديف، بهوتان وأفغانستان. وهذه البلدان تتقاسم ما يكفي من المميزات اللغوية، والجمالية، والأدبية، والدينية لتمكن أي حضارة هندية من توفير خلاصة مقنعة ومعقولة لعموميتها [5]، من دون أن تتقاسم دينا واحدا - إذ هي تتبع الإسلام، والبوذية، والهندوسية.

في تركيبات الحضارة الهندية، يضطلع كل من الداخليين والخارجيين، من الدشي deshis والفيدشي videshis، بدوره، ثمة ابن البلد، والسائح الآتي من أماكن بعيدة، وكاتب أدب الرحلات، وموظف الجهاز الخارجي، والأكاديمي. ما يختارون تسليط الضوء عليه يشكل السجال المتواصل حول معنى الحضارة الهندية. تبقى صيغ الحضارة الهندية أشبه بكرة طائرة (volleyball) متطايرة جراء ضربات متبارين داخليين وخارجيين ساعين إلى تسجيل نقطة الفوز الحاسمة. بيد أن المباراة بلا نهاية.

تفسير الانتشار اللاصراعي للحضارة

من دون القيام بمسح منهجي لسلوك جميع الحضارات التاريخي، غامَرْتُ بطرح فكرة أن أمثلة أي حضارة تشق طريقها بصمت ومن دون مقاومة إلى قلب إقليم جديد، مرشحة لأن تسود وتتفوق مثلها مثل نظيرتها المتركزة على تكرر النزاعات.

إحدى القوى التي قامت تاريخيا بإكساب صفة التماسك للحضارة الهندية تمثلت في لغة رئيسية مهيمنة. في دراسته لـ «الكوزموبوليس السنسكريتي»، يقوم شلدون بولوك (1996) بتمييز اللغة على أنها أداة لخلق نوع من الوحدة السياسية/الثقافية. هي - اللغة - قوة ثقافية خالصة، مستقلة عن عناصر الدولة الفاعلة. يضفي بولوك على اللغة قدرات تتجاوز خلق الأسرة أو اجتراح الهوية أو شرعنة الوظائف التي تخطر في بال أستاذ العلوم السياسية. كلامه عن الدور التأسيسي للغة في تحديد ما يطلق عليها اسم أنظمة ما قبل الحداثة الإمبراطورية في السنوات الألف الأولى من الحقبة العامة - إمبراطوريات الأخمينيين، الهلينيين، الرومان الآنكفوريين، والتشولا - ينتقل بسهولة إلى الحضارات. هو يؤكد المواصفات المطلوبة بالنسبة إلى مثل هذه اللغة التأسيسية التي تصبح السنسكريتية أنموذجا لها:

> كان لا بد لها من أن تتوفر على جاذبية عابرة للأعراق؛ لغة قادرة على إطلاق دعاوى عابرة للأقاليم المحلية....؛ لغة قوية لا لميزاتها القدسية الخارقة في المقام الأول... بل بفضل سماتها الجمالية، قدرتها، بنحو أو آخر، على جعل الواقع أكثر واقعية... يضاف إلى ذلك أن هذه تعين عليها أن تكون لغة مبجَّلة ومرسَّخة بقواعد النحو والصرف. وروابط القُربى المفهومية بين نظام الشعر السنسكريتي، نظام القواعد السنسكريتية، ومجمل النظام الأخلاقي الاجتماعي والسياسي، عميقة حقا... في العام 800 كانت هذه اللغة في أوروبا هي اللاتينية... بعد العام 1000 أو نحو ذلك كانت هذه اللغة في آسيا الغربية هي الفارسية الجديدة... في آسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية... كانت هذه اللغة هي السنسكريتية... كانت السنسكريتية تتولى أداء الوظيفة الهائلة لمد الزمان والمكان بما مَكَّن المرء من قول أشياء ذات نفوذ دائم وكاسح.

(بولّوك 1996: 239 - 240)

يتصور بولّوك سيرورة انتشار لغوي هي الوجه النقيض للصراع الحضاري، سيرورة صامتة، تكاد تكون بلا أداة [6]، ينتشر عبرها الكوزموبوليس السنسكريتي أو «نظام ما قبل الحداثة الإمبراطوري» من دون غزو أو ممارسة قوة. هو ينتشر في الهند من الشمال حيث نشأ إلى الجنوب الذي كانت تقاليده اللغوية ذات الأساس الدرافيدي (*) مختلفة تماما. هو ينتشر إلى ما وراء الهند في جزء كبير من جنوب شرق آسيا. هو ينتشر عبر «النظام الإمبراطوري» [الذي] كان يتألف من ساحة مستقرة نسبيا لسلوك رفيع المبادرة، (المصدر السابق: 239): «كيف نفهم السيرورات التي من خلالها تبادر شرائح وقطاعات اجتماعية كاملة، عن طيب خاطر، إلى هجر رتاباتها (روتيناتها) ومعتقداتها الشائعة اللغوية (doxa)، والاستسلام، طواعية مائة في المائة، لثقافة جديدة، لاسيما ثقافة منضبطة انضباطا لا يعرف معنى الرحمة مثل الثقافة السنسكريتية؟» (المصدر السابق: 232).

يؤكد بولّوك أنه لم يكن ثمة أي امتياز اجتياحي معطوف على اللغة، كما ربما كانت الحال بالنسبة إلى اللغتين اللاتينية والإنجليزية في دائرتي نفوذهما، أي إلزام بيروقراطي باعتماد السنسكريتية كما في حال الجهاز الإداري الروماني؛ لم يكن ثمة أيّ «مركز» (مكة أو روما) يتولى تنسيق عملية الانتشار، أيّ دولة يتم ترويج اللغة لمصلحتها. حقا، حين أصبحت السنسكريتية لغة السياسة العليا والفرمانات المقدسة في طول جزء كبير من جنوب شرق آسيا وعرضه، لم يكن هناك أيُّ كيان اجتماعي أو سياسي في القارة الأم يتولى الاهتمام بـ، والإفادة من، «القوة الناعمة» [7] التي كان في وسع الحضارة المصدِّرة (بولّوك 1996 : 238) أن توظِّفَها لخدمة طموحات سياسية.

يؤدي إقصاء بولوك للتفسيرات البديلة إلى بقاء تفسير داخلي بالنسبة إلى سيرورات اللغة على حاله، تفسير يرى أن السنسكريتية قادرة على إطلاق دعاوى عابرة للحدود الاجتماعية بفضل «سماتها التأسيسية على صعيد التمثيل (representation)»، مما يخلق الكيان بإماطة اللثام عنه، كما يتم إيجاد

(*) اللغات الدرافيدية (Dravidian) هي إحدى أكبر العوائل اللغوية، وهي تشمل نحو 85 لغة، يتحدث بها نحو 217 مليون نسمة في جنوبي الهند وأجزاء من وسط وشرقي الهند، بالإضافة إلى شمال شرق سريلانكا وباكستان والنيبال وبنغلاديش وأفغانستان وإيران.. وفي دول أخرى مثل ماليزيا وسنغافورة. [التحرير].

الشـهرة عبر التسمية في الشـعر» (بولوك 1996: 239)، أو «أن الغرض هو جعل الواقع واقعا فوقيا بطريقة ما عن طريق الشـعر (المصدر السابق: 242). روايته تؤكد أن من شـأن «الحضارة» أن تتطور، تتوسع، أو تتقلص من دون أداة رسمية أو دولتية ذات شأن ومن دون صراع مهم، فضلا عن صراع سياسي.

واقع أن اللغة السنسـكريتية هي اللغة المستخدمة لصوغ عدد كبير من النصوص التي تؤلف الهندوسية لا يقلص من دورها في تأسيس الحضارة «الهندية» بوصفها حضارة تعددية، مركبة. هي توجد فضاء موحدا يجري ملؤه، على الأقل جزئيا، في القرون اللاحقة، بثقافة عليا ولغات سياسـية تضطلع أيضا بدور في حضارات أخرى، لاسـيما الفارسـية (متحالفة مع الحضارة الإسلامية) والإنجليزية (متحالفة مع الحضارة الغربية).

الحضارة أيديولوجيا؟ أربع تنويعات

الحضارة سيرورة مفتوحة ورَحْبة، تشكيلة استطرادية من صوغ صراعات نابعة من الداخل وآتية من الخارج. الخطاب السائد يتغير عبر الزمن، تبعا، إلى حد كبير، لمن يمسـك بزمام الخطاب ولأي غاية. تحديد الحضارة يبقى جزئيا سيرورة سياسية ذات عواقب سياسية. الخطابات الحضارية تضطلع بأداء المهمة التي قيل مرة إن الأيديولوجيات تؤديها. تتولى خلق صورة لبشر ولعلاقاتهم البينية، لمجتمع، لتاريخ، ولعالم آخر. وعلى امتداد 250 عاما بين منتصف القرن الثامن عشـر والقرن الواحد والعشرين، أتعرف على، وأقوم بتوصيف، أربع تنويعات على أوتار الحضارة الهندية:

1 - التنويعة الاستشراقية كانت سـائدة أواخر وأوائل القرنين الثامن عشـر والتاسع عشـر على التوالي. ألّفها موظفو شـركة الهند الشرقية المقيمـون في الهنـد من الملتزمـين بالمعارف الكلاسـيكية. قـام هؤلاء بإعلان الحضارة الجديدة. تعلموا السنسـكريتية، ترجموا نصوص الهند الكلاسـيكية العظيمة، ووزعوا لُقاهم الثمينة على عالم شـغوف بالسماع عـن حضارات جديدة. ومثـل بناء صرح الحضـارة الغربية من نصوص مؤلفين يونانيين ورومانيين راحلين منذ زمن بعيد، جرى تأسيس الحضارة الكلاسـيكية الهندية عند المستشـرقين على معـارف متجذرة في ماضٍ

قـــديم. مؤلفو مثل هذه النصـــوص الهنود كانوا راحلـــين منذ زمن بعيد؛ نصوص كلاســـيكية مثل شاكونتالا وبهاغافادغيتا كانت عائدة إلى ما قبل المسيح. ســـرعان ما صِيغت المعرفة الجديدة من قبل مستقبلين أوروبيين مفعمين حماســـة. القَبَس الآتي من الشرق كان جذابا بالنسبة إلى أعداد من شـــخصيات الأدب الأوروبيين والأمريكيين مثل غوته، هاينه، أمرسون وثورو ممن امتطوا موجة الصحوة الرومانتيكية.

2 - تنويعة إنجليزوية (Anglicist) مناقضة تماما للنظرة الاستشراقية إلى الحضارة الهندية ما لبثت أن برزت وطَفَتْ على السطح في الربع الأول من القرن التاسع عشر، صورة وجهين متناقضين لخصها توماس تروتمان بعبارتـــي «الولع الهندي» و«الرُّهاب الهندي». كانت صورة الحضارة لا تزال بالدرجة الأولى ملكا لأوروبيين. كانت الأصوات عائدة إلى موظفي شـــركة الهند الشـــرقية من النفعيـــين utilitarians والإنجيليين، من أمثال توماس بابنغتون ماكاولي، اللورد وليم بنتنك، وتشارلز غرانت، والدعاة المتحمسين إلى إصلاح مجتمع هندي «منحط». راحوا يلقون الدعم من الجيلين الأول والثاني من اللاعبين الهنـــود الذين كانوا قد حصلوا على التعليم الغربي - مـــن المعلقين الذين عمدوا إلى توظيـــف اطلاعهم على بدائل أوروبية لنقد الحضارة الموروثـــة. كان الطرف الخارجي الصانع لهذه النظرة الســـوداء متمثلا في إنجلترا في طور العبور من الرومانتيكية إلى النفعية، وإلى «علم عِرْق»، في النصف الثاني من القرن. (تروتمان 1997: 165 وبعدها).

لم تكن صورة القرن التاسع عشر المصنوعة في أوروبا للحضارة الهندية واحدة بأي من الأحوال. فإلى جانب الفظاعات بالغة الخبث للنفعيين (متّر 1992)، تظل نزعة أوائل المستشـــرقين المثالية الرومانتيكية متواصلة، في الغـــرب خلال النصف الثانـــي من القرن، في ميادين الأدب، والموســـيقى، والشـــعر. مضافا إليها الاهتمام في الغرب بالنزعـــة الروحانية الجديدة، من النوع المعبـــر عنه من قبل الثيوصوفيين (الداعين إلى معرفة الرب عن طريق الكشف الصوفي) الذين اتخذوا موقفا إيجابيا من الإمكانات الدينية الهندية [8]. وهؤلاء كانوا يؤلفون ما كان غاندي ســـيطلق عليه اسم «الغرب الآخر» مُقِرا بهيمنة النظرة النفعية/الإنجيلية.

وكما لاحظ بَنَدكت آندرســون لدى كلامه عــن «جماعات متخيلة» (1983)، فــإن جزءا ممــا تعنيه النزعــة القومية هو امتــلاكُ عملية توصيــف الأمة. وهي عملية لا تلبث أن تفيــض على إنتاج نقاط العالم الحضاريــة. صورتا الحضــارة الهندية المتجليتان فــي الحقبة القومية مشــكّلتان في المقام الأول بأيــدي لاعبين هنود داخــل الهند، رغم أن الصورتين، كلتيهما، خاضعتان لردود واستجابات خارجية، فوق حضارية ومتأثرتان بها. فالإنجليزي الذي تعاون في صنع الصورة الحضارية كان أحد ضباط الخدمة الإدارية الهندية المكلفة بتســيير الأمور المحلية أو أحد معلمي ابنك.

3 - منذ منتصف القرن التاســع عشــر، تتزايد صيرورة الهنود لاعبين مشاركين في تركيب صورة حضارية كانت بالدرجة الأولى من إنتاج الخيال الأوروبي. تم التصدي لتجليات الروحانية، التنســك، الدروشــة، السحر، الحكمة المتعالية والتراتبية الاجتماعية بالوجهين السياســيين الواضحين والصريحــين لغاندي ونهرو وبصورة هند مناضلة دونما عنف في ســبيل الحريــة. ثمة تنويعة قومية ليبرالية تبــدأ بتعزيز، أو الحلول محل، تركيبة الاستشــراقيين الكلاســيكية أو الصــورة المنحطة المعروضــة من جانب النفعيين/الإنجيليــين. وأحد عناصر هذه التنويعــة القومية الليبرالية كان متمثلا في صورة الهند على أنها ملجأ تعددي متســامح يؤوي حشــدا من التيارات الحضارية.

4 - ثمة تنويعة قومية هندوســية على وتر الحضارة الهندية منتعشــة راهنا وهي موجودة منذ قرن من الزمن في حالة نزاع وتناقض مع التنويعة القومية الليبرالية. شهد القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين صعود وتعزز حركات سياسية شــعبية عَدّت الهند تعبيرا عن حضارة هندوسية. راحــت هذه الحركات تطــور صِيَغا صداميــة لتاريخ الهنــد، صيغا رأت المســلمين غُرباء وأجانب وحاولــت تفكيك الممارســات العرفية التقليدية المتداخلة المميِّزة لجزء كبير من الدين الهندي، بحثا عن حضارة هندوسية «نقية» غير مغشوشة.

تتمثـل الوظيفــة التاريخيــة لهــذه التنويعــات بتأكيد واقــع أن الصور الحضارية ليست، شأنها شأن الأيديولوجيات، مجرد صور هوية جماعية بل برامــج هويّات جماعية. هي مركبة جزئيا لصون وتدعيم أنماط حكم معينة، تنظيــم المجتمع، وحتى خطط الحيــاة اليومية وسياســاتها. قامت الصورة الاستشراقية للحضارة الهندية على فرضية أن الهند كانت قد بلغت مستوى رفيعا من الحضارة. جرى توظيفها، على المســتوى التخطيطي، لدعم تمويل تعليم اللغات الهندية الكلاسيكية والعامية المحلية. أما على المستوى الفلسفي والكوكبي الأوســع فقد ســاهمت في تصويــب الرأي القائــل إن الحضارة اليونانيــة ـ الرومانية لم تكن الحضارة الوحيدة أو حتى الحضارة الأروع. أما الصورة الإنجليزية المناقضة لهند منحطة فقد صُممت دعما لفكرة أن الهند فــي حاجة إلى عملية قلب من حالة بربرية إلى حالة متحضرة، متمدنة، وأن التعليم باللغة الإنجليزية وَحْدَه هو الطريق المفضية إلى هذه الغاية.

المستشرقون يخلعون على الهند ثوبا حضاريا

بات مفهوم «الحضارة» مشــبوها في كتابات ما بعد الكولونيالية. يُنْظَر إليه على أنه أداة مجازية أخرى لتصنيف اللاغرب ووضعه في خانات دنيا متراصفــة على سُــلَّم النظام التاريخي المتراتب، وصــولا إلى اجتراح علم سيادة إمبريالية. كتب حميد دَبَشي يقول:

> عمليا كان مجمل الجهاز الأكاديمي للدراسات الحضارية المتخصصة في الحضارات غير الغربية من صنع الاستشراق بوصفه الذراعِ الاســتخباراتية للكولونيالية... وهذه المرايا الحضاريــة رُكِّبَتْ جميعا لرفع الحضــارة الغربية بوصفها الإنجاز المعياري للتاريخ العالمي وخفض ســائر الحضارات الأخرى على أنها سابقاتها الشاذة.

(دَبَشي 2004: 248)

حقا، ثمة شيء فِي سيرة مفهوم «الحضارة»، خصوصا لدى استخدامه ـ كما فعل جيمس مِلْ، وابنه جون ســتيوارت ـ بالإِرتباط مع نظرية مراحل حضارية، يجعله الأداة اللفظية لنظرية إمبريالية أمْ. غير أن المفهوم كان له

عدد غير قليل من السِّيَر. وتلك التي طورتها القراءة ما بعد الكولونيالية ليست إلا واحدة.

النظرة الإيجابية إلى الهند التي شكلها موظفو القرن الثامن عشر في شركة الهند الشرقية لم تصبح ممكنة إلا بفضل علاقات القوة المتناظرة نسبيا بين وكلاء الشركة والحكام الهنود. ومع تشديد بريطانيا لقبضتها على شبه القارة؛ قيام الشركة بمدِّ حُكمها من رئاسات البنغال، مدراس، وبومباي إلى ممالك عبر شبه القارة وفرض معاهدات «تعاون غير متكافئ»؛ ومع صيرورة معادلة القوة، باختصار متزايد اللاتناظر، تحولت النظرة البريطانية إلى الحضارة الهندية من الاحترام إلى الاحتقار. وخالطة بين السلطة والثقافة، دأبت مؤشرات الحالة الحضارية الإمبريالية على خفض مستوى أولئك الذين فقدوا النفوذ ورفع مستوى الذين كانوا قد كسبوا نفوذا. تمخض عصيان في العام 1857، حين ذبح الهنود البريطانيين في البداية ثم ذبح البريطانيون الهنود، عن تجميد العلاقة غير المتكافئة المشحونة بالخوف وانعدام الثقة.

شكل مفهوم الحضارة نهجا لتنظيم التجربة متزايدة الانتشار الواسع التي عاشها أوروبيو القرن الثامن عشر مع عالم واقع إلى الشرق من السويس. يذكرنا بروس مازليش (2004 ب: 14) بأن اللحظة التاريخية هي لحظة قيام الاكتشافات الأثرية بتوسيع أفق تاريخ العالم الأوروبي (كياي 2001) عن طريق الكشف عن الابتكارات والإنجازات العائدة إلى حضارات غير معروفة من قبل. ثمة لُقى أثرية في مصر، تمت استعادة حَجَر رشيد وترجمته في تسعينيات القرن الثامن عشر. فَكُّ رموز الكتابة البراهمية في العام 1837 أدى إلى جعل أعمدة آشوكا قابلة للإدراك. يقول مازليش إن «العملية تيسرت بوضوح من جراء سعي حضارة غربية إلى تحديد ذاتها عن طريق التنقيب عن حضارات أخرى والتعرف عليها بوصفها نظائر أقدم (وإن عُدَّتْ عموما أقل شأنا)» (2004 ب: 16).

موظفو شركة الهند الشرقية الأكاديميون في كالكوتا الذين أسسوا الجمعية الملكية الآسيوية كانوا بقيادة السير وليم جونز. بات هؤلاء يُعرفون بالمستشرقين. تعرَّضَ معنى العبارة الإيجابي لما يكفي من القلب إلى العكس

من جراء الرواية السعيدية (نسبة إلى إدوار سعيد) ما بعد الكولونيالية حتى باتت إعادتها إلى معناها في القرن الثامن عشر صعبة. فمشروع ما بعد الكولونيالية السعيدي يؤكد أن تقويم المستشرقين الإيجابي للحضارة الهندية ليس ما هو باد، ليس تقويما مستندا إلى شغف أكاديمي بلغات ونصوص كلاسيكية. يُقال إن المستشرقين ابتكروا معرفة عن حضارة هندية ليجعلوا حكمهم أكثر فعالية. تَمَثَّل طموحُهم، في رأي سعيد، في «لَمِّ المشرق، تقسيمه، وتدجينه وصولا إلى جعله مجالا من مجالات المعرفة الأوروبية» (1979: 79) ما تعين عليهم قولُه قالوه في خدمة السلطة وحرموا الهنود من الصوت والأداة. ووفق رواية سعيد، فإن مستشرقي الجمعية الملكية وضعوا أيديهم على الحضارة الآسيوية واختطفوها لمصلحة السلطة الكولونيالية المفروضة على المحكومين.

كيف تبدو، إذن، قصة أخرى (رودولف ورودولف 1997)؟ الباحثون، وأبرزهم السير وليم جونز، ولكن منهم أيضا تشارلز ويلكنز، اتش تي كولبّروك، جيمس برينسب، وآخرون مدعومون من الحاكم العام وارن هيستنغز، كانوا نتاج بيئة فكرية ميالة إلى تفضيل الإبستمولوجيا الحضارية. وهذه الأخيرة رأت التاريخ مأهولا بكليات عملاقة متجانسة محددة بلغات عظيمة ونصوصها الكلاسيكية. ونشر غيبون في العام 1776 الجزء الأول من كتابه «اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» أضفى زخما قويا على فكرة الحضارة جيدة التطور سلفا في عقل حقبة معينة.

لعل الأهم من كل شيء هو أن الحضارة اليونانية - الرومانية كانت تُعد، على نحو ضمني، الحضارة الوحيدة. ولم يكن ما فعله المستشرقون سوى كسر الاحتكار الإغريقي — الروماني للحضارة. فـ «اكتشاف» حضارات أخرى متطورة ثقافيا - متطورة على صعيد كونها متمتعة بلغة وثقافة مركّبتين - أدى إلى إكساب تفسير الظواهر الكوكبية نسبية منعشة. ليست الإغريقية — الرومانية هي الحضارة الوحيدة، والبعيدون لم يكونوا برابرة بالضرورة، بل هم فُرسٌ، هنود، عرب. وبمقدار ما قامت هذه الحركة بربط حضارات آسيوية بـ «الإقليم الأوروبي»، أَجْبَرَتْ الأوروبيين على تقاسم الفضاء الحضاري.

وعندما تلفت السير وليم جونز من فوق ظهر مركبه، راح يتصور نفسه محاطا بحضارات قادرة على الإيحاء بالاحترام والتقدير اللذين كانت الحضارة الإغريقية - الرومانية تفرضهما. كتب جونز يقول:

> حين كنت على البحر في أغسطس الماضي، اكتشفتُ ذات مساء، فيما كنت عاكفا على غَرْبَلة ملاحظات النهار، أن الهند منبسطة أمامنا، وفارس إلى اليسار، بينما النسائم المنبعثة من الجزيرة العربية كانت قريبة من مراقصة ذيل مركبنا. أغرقني الأمر في بحر من البهجة غير القابلة للوصف إذ وجَدْتُني في قلب مثل هذا المدرّج النبيل، مطوقا تقريبا بمناطق آسيا الفسيحة، التي طالما عُدَّتْ حاضنة العلوم، مخترعة الفنون المفرحة والمفيدة، مسرح الأحداث العظيمة، خصبة في عمليات إنتاجها للعبقرية البشرية، غنية بالعجائب الطبيعية، لانهائية التنوع من حيث صيغة الدين والحكم، على أصعدة القوانين، الطبائع، الأعراف، واللغات جنبا إلى جنب ملامح الناس وألوان بشرتهم.

(كيجواريوال 1988: 27 - 28)

إن أو بي كيجواريوال، مؤلف كتاب ذي شأن عن مجتمع البنغال الآسيوي هو الذي ينقل التأثير الوجودي الأنطولوجي لـ «اكتشاف» حضارات أخرى إذ يطلق عليها اسم ثورة كوبرنيكية في التاريخ (المصدر نفسه: 28). من المؤكد أن الأمر أدى إلى نسف استقرار نمط تفكير أوروبيين كانوا قد رأوا أنفسهم موجودين في عالم برابرة، ثم ما لبثوا أن وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التعامل مع مقولة جديدة، فكرة حضارات أخرى متميزة بأنواع مختلفة من السلوك «المتحضر»[9].

لا غرابة أن تكون اللغة لا الدين هي التي أثبتت أنها المَعْلَم الحاسم للحضارة بالنسبة إلى القرن الثامن عشر، قرن التنوير العقلاني. هاكم جونز مرة أخرى:

> تبقى اللغة السنسكريتية، مهما كان مدى قِدمها، تركيبة بالغة الروعة، أكثر كمالا من اليونانية، أغنى من اللاتينية، وأبدع صقلا وتهذيبا من هذه وتلك، منطوية، مع ذلك، على روابط انتماء أقوى بالطرفين، على صعيدي جذور الأفعال وصيغ قواعد النحو والصرف، مما كان يمكن أن تنشأ مصادفة؛ روابط بالغة المتانة حقا بما يجعل متعذرا على أي فقيه لغات أن يدرس اللغات الثلاث جميعا من دون الاقتناع بخروجها من رحم مشترك ما، رحم، ربما، لم يعد موجودا.
>
> (كيجواريوال 1988: 47)

ومما ينطوي على أهمية أن الحضور البريطاني في الهند في القرن الثامن عشر هو حضور شركة تجارية أكثر منه مجيء قوة إمبريالية. فالخلفية الثقافية تبدو مؤكدة ما يمكن أن يكون آدم سميث قد أطلق عليه، مبرزا التأثير الملطِّف للتجارة، اسم التجارة الحلوة (doux commerce). لا يتحدث أيديولوجيو القرن الثامن عشر عن أي صدام حضارات. لعل العكس هو الصحيح؛ فجونز وزملاؤه صاغوا نظرية أولت أعظم آيات الأهمية لتكاملية الحضارات. ونظرية اللغات الهندية ـــ الأوروبية، فكرة أنه كانت للسنسكريتية واللغات الأوروبية جذور مشتركة، تمخضت عن صورة للحضارات مؤكِّدة للتداخل والاندماج بدلا من الصراع، من الحدود المقفلة، ومن الإقصاء المتبادل [10].

يلاحظ توماس تروتمان الأسلوب الذي اعتمدته هذه النظرية الحضارية لربط التاريخ الهندي بحضارات العالم:

> كان لاكتشاف أسرة اللغات الهندية - الأوروبية... تأثير بالغ العمق في أسلوب قراءتنا اليوم لأقدم كتابات روما، اليونان، إيران، والهند، وصولا إلى جعل تزيين أيِّ منها ملزما بأن يشمل، جزئيا، مقارنة بالأخرى، مبدأ منهجيا.
>
> (تروتمان 1997: 227)

لم تكن وجهات النظر المعبرة عن روعة الحضارة الهندية محصورة في مستشرقي شركة الهند الشرقية. ثمة نزعة استشراقية إيجابية صارت «الموضة» الأوروبية الرائجة نهاية القرن الثامن عشر، موفِّرة نوعا من الرد

الخارجي على الداخل، ومؤكّدة أن تشكيل أي تحديد حضاري إنْ هو إلا تدبير متفاعل. وقد أنتج غوته (1749 - 1832) عروضا مفعمة بالحماسة لأشكال أدبية هندية:

ماذا لو اندمجت أزهار العام اليافع بثمار أفول نجمه، مع
كل ما يفضي إلى انبهار الروح، أسْرها، بهجتها، وتغذيتها؟
ماذا لو ذابت الأرض والسماء ذاتها في البوتقة نفسها؟
أناشدك أنت يا ساكونتالا! إذن قيل كل شيء دفعة واحدة.

(فون هيرزفلد وسيم 1957) [11]

كذلك عبر غوته بلغة أكثر نثرية عن ممارسته:

في المرة الأولى التي صادفْتُ فيها هذا العمل غير القابل للنفاد أثار في نفسي حماسة بالغة القوة حتى أنني لم أستطع التوقف عن دراسته. بل وقد شعرت بأنني ملزم ببذل المستحيل من المحاولات من أجل إيصاله بصيغة ما إلى المسرح الألماني.

(المصدر السابق)

هذه الشهادات توحي بالتشكيلة التفاعلية للصور الحضارية. وهي تؤكد أيضا أن مفهوم الحضارة في مراحله المبكرة كان تركيبا أوروبيا.

النفعيون يصنفون الحضارات تراتبيا

فاز الإنجليزويون (Anglicists) بلقبهم حين انتصروا على المستشرقين في معركة ترسيخ اللغة الإنجليزية بدلا من اللغات الهندية وسيلة لتعليم الهنود في الكليات الحكومية الثلاث التي أُسست في النصف الأول من القرن التاسع عشر. واحتقار الحقبة الجديدة العابرة للحضارة الهندية عَبَّر عنه، على نحو واسع الصيت، توماس بابنغتون ماكاولي بوصفه عضوا قانونيا في مجلس الحاكم العام بنتنك. فـ «مذكرته حول التعليم» رأت «أن جميع المعلومات التاريخية التي جُمعت من كل الكتب المدوَّنة باللغة السنسكريتية أقل قيمة مما يمكن العثور عليه في أتفه الملخصات المستخدمة في المدارس الإعدادية في إنجلترا» [12].

دائرتـــان متداخلتان ســـاهمتا في الاندفاعـــة الإنجليزوية: دائرة المســيحيين الإنجيليين الذين كانوا يرون الهند أرض كُفّار ومتعاطفين فلســـفيين مع نفعية جيرمي بنتام (ستوكس 1959). دأب هؤلاء على التواطـــؤ في تصوير الحضارة الهنديـــة على أنها عكس الصورة التي رســـمها زملاء جونز في جمعية البنغال الآســـيوية، على أن فسادها يكفـــي لجـعلهـــا ممقوتـة. يقول تشــارلز غرانت، وهـــو أحد كبار محترفي المقت:

> طالما عشـــش في صفوف (الهنود) نوع من الاســتبداد الكامل منذ أبعد العصور القديمة... ظل الاســتبداد طاغيا علـــى حكمهم، على أديانهـــم، وعلى قوانينهم. ظل يشـــكل بتفرعاته المختلفة أساســيات الشـــخصية التـــي كانوا قد جسدوها دائما، في ضوء ما يقوله التاريخ، ومازالوا يفعلون؛ تلك الشـــخصية التـــي جعلتهم فرائس لكل غـــازٍ، لامبالين بجميع حكامهم، وسهلين في تغيرهم؛ جعلتهم مفتقرين إلى الروح المشتركة، إلى الشرف، وإلى الانتماء، بوصفهم شعبا، وأنذالا، مخادعين، وكَفَرة بوصفهم مجتمعا.
>
> (تروتمان 1997: 104)[13]

كانـــت الغاية الإنجليزوية هي الإذابة فـــي البوتقة من دون أي حرج أو خجـــل - ماكاولي من جديد: جعل الهنود طبقة من الأشـــخاص «هنودا من حيث الدم ولون البشرة، ولكن إنجليزا من حيث الذوق، من حيث الآراء، من حيـــث الأخلاق، ومن حيث الذكاء» (كلايف وبني 1972: 249). والطبيعة الفاســـدة للحضارة الهندية جعلت مثل هذا المشـــروع مـــن جانب الحركة مشروعا مفيدا جديرا بالترحيب.

الرؤيـــة المضـــادة الأكثر فعاليـــة وصراحة للحضـــارة الهندية جرى تطويرهـــا علـى يـــد أكثر البنتاميـــين تميزا، على يد جيمـــس مل، وهو فيلســـوف، وعالم اقتصاد، ورئيس مكتب تفتيش المراسلات الهندية في شركة الهند الشرقية بلندن (رودولف 2007). جاء المنصب عالي المرتَّب والمتنفذ في أعقاب نشره في العام 1817 لكتاب لقي ترحيبا مؤلف من

ســـتة أجزاء بعنوان «تاريخ الهند». كتب ما أصبح بسرعة نظرة معتمدة حاسمة إلى الهند بالاستناد إلى الكتابات المتوافرة في لندن، وفي غياب أي احتكاك شـــخصي بشـــبه القارة الهندية. غدا المجلد مدخلا نقديا إلى الحوار الدائر بين رؤيتين للحضارة الهندية. وبالفعل فإن فرانسيس هتشـــنز (1967) جـــادل، على نحو مقنع، قائـــلا إن دافع مل إلى كتابة التاريخ لم يكن إلا تسويغا لإخضاع الهند الدائم.

بـدأ مـل مشـــروعـه بتوجيـــه النقـد إلـى الداعيـة الأكبر والأول للنظرة الاستشراقية:

> من المؤســـف جدا أن يكون عقل على هذا المســـتوى من النقـــاء، من الدفء في الســـعي إلى الحقيقـــة، ومن الولاء للعلوم الشـــرقية أو المشـــرقية، مثل عقل السير وليم جونز، متورطـــا في تبنـــي فرضية وجود حالـــة حضارية عليا في بلدان آسيا الرئيسية.

(مِلْ 1968: ج 2، 138)

وعلى أي حال فإن فعاليات «العقل النقي» كان سيتم استنكارها:

> آراء (السير وليم) حول موضوع أن غنائيات روسو عن فضائل الحياة الوحشـــية لا تتجاوز مدائح السير وليم عن الحالة الجامحة، المزعجة، اللصوصية، والشرســـة للعربي التائه الهائم على وجهه، كانت بالغة الفجاجة.

(المصدر السابق: 140)

ما كان مطلوبا هو أسلوب أقل فجاجة وأكثر منهجية لتصنيف الحضارات:

> ليس ســـهلا وصف مميزات المراحل المختلفة للتقدم الاجتماعي. فاستخلاص نتيجة عادلة من ملمح واحد أو ملمحـــين أمر غير ممكن... وتأكيد تقدم جملة الظروف الكبرى يتطلب النظر إليها مجتمعة؛ واتخاذ ميزان لروز الحضارة يســـتدعي إجراء مقارنة دقيقة، يمكن تصنيف المواقع النسبية للأمم تصنيفا صائبا بموجبها.

(المصدر السابق: 138 - 139)

التصنيــف الصائب يفضي إلى نتيجة: «تقدم المعرفة... سـلّط الضوء علـى ضرورة النظر إلى حالة الهندوس الفعليـة بوصفها قليلة الاختلاف عن حالة أمم نصف متحضرة» (المصدر السابق: 144).

ثمة قدر كبير من الرهان في هذه المقاطع خارج مسـألة الحضارة الهندية. لعلها جزء من حوار فلسـفي أكبر وأوسـع بـين رومانتيكيين ونفعيين شـمل مشـاركين ممن هم بعيدون عـن الإمبراطورية. لبعض الوقت، يبدو أن الطرف النفعي، جراء «تقدم المعرفة»، كان صاحب الكفة الراجحة. أما عند هذا المنعطف من النقاش فقد حاول المستشـرقون، في رأي مـل، إنقاذ نظرتهم إلى الحضارة الهندية عبر تجنيد وسـيلة بلاغية زائفة.

> بيد أن فرضية الإنقاذ ما لبث أن اعتُمدت مباشـرة، فرضيـة أن الحالة التـي يُرى فيها الهنـدوس الآن هي حالـة انحطاط؛ أنهم كانوا من قبـل في حالة رفيعة من التحضر؛ حالة سـقطوا منها جـراء الكوارث التي جلبها الغزو الأجنبي والإخضاع.

(مل 1968: ج 2، 144)

وماذا عن نظريـة الحضارة الريادية لدى جونز والمستشـرقين، فكرة نـوع من التداخل الحضاري، نوع من علاقـة القرابة الهندية – الأوروبية، التـي أنتجت لغـات هندية ـ أوروبية؟ قام تشـارلز غرانت بـ «خنق دفاع جونز عن القرابة بين الأوروبيين والهنود كليا» و«لم يقل شـيئا عن التشابه بين السنسـكريتية واللغتين اللاتينية واليونانيـة». وقد التزم جيمس مل، في المجلدات السـتة، الصمت فيما يخص الأطروحـة الهندية ـ الأوروبية (تروتمان 1997: 122).

ظل التلاعب بالتصنيفات الحضارية وتعديلها من التسـليات المحبَّبة لدى باحثي القرن التاسـع عشـر وساسـته. وما لبثت عملية التصنيف أن زادت تعقيـدا بعـد التحاق نظرية اجتماعيـة ثورية تضـع المنتصرين في الحروب وأسـياد الإمبراطوريات في مرتبة أعلى بركْبِ وجهات النظر المتساجلة. بادر جون سـتيوارت مل وهو أقـل غلوا من أبيه فيما يخـص انحطاط الحضارة

الهندية، ومثل أبيه في شـغل أحد المناصب في شركة الهند الشرقية ما دفعه إلى مقاربة موضوع التصنيف الحضاري، إلى اسـتخدام مقياس إضافي أكثر تفـاؤلا، مقياس سـبق لمنظرين ليبراليـين إنجليز أن طوروه سـلفا منذ لوك وصاعدا. «تبقى الطفولة أطروحـة مخترقة لكتابات الليبراليين البريطانيين حول الهند باطراد لا يخيب» يقول أوداي سـنغ مهتا [14]. واستعارة الطفولة، بما تنطوي عليه من رعاية والتزام أبويين عميقين، تقوم معياريا بوضع الهيمنة البريطانيـة في خانة أكثر المجالات قداسـة، في خانة العائلة (مهتا 1999). وهي توحي بمسـتقبل سـيصبح فيه الطفلُ الرجلَ متحررا من رَسَن القيادة الذي عَلَّمه فن المشي (مل 1985). تثير أيضا حذرا مؤقتا من شأنه أن يؤدي إلى تمديد مفعول عبارة «ليس بعد!» لانهائيا.

تنويعتان: استيعابية وأخرى استبعادية على أوتار الحضارة الهندية

قبل التقـدم نحو التنويعتـين التاليتين على أوتار الحضـارة الهندية، تنويعة الشـكل الليبرالي القومي الاسـتيعابي وتنويعة الشـكل الهندوسي القومي الاسـتبعادي، أريد الإشـارة إلى ظرف يجعل تثبيـت هذين أمرا صعبا. فالصـورة الحضارية الهندية في الأزمـان الأخيرة أكثر اضطرابا مما كان في القرن التاسـع عشـر. ثمة عناصر كثيرة كان يُظن أنها تؤلف الحضارة الهندية كانت موضوعة في خانة مجتمع تقليدي تعرَّض للاهتراء والمحو. كان التغيير بالغ السرعة ما جعل التقاط الملامح القابلة لأن توضع في خانة الحضارة الهندية صعبا.

بالأمـس القريب فقـط كانت الحضارة الهندية تُـرى فضاء للاعنف، للزهد، للروحانيات، ولنزعـة الالتحاق بركب العالم الآخر. أما اليوم فهي تُـرى على أنهـا القوة العظمى الصاعـدة، حائزة القـدرة النووية، موطن الثـورات الصناعية - التكنولوجية، سـاحة الرأسـمالية الدنيوية المفعمة بالحيوية بعيدا عن أي عالم آخر، وأرض «المولات malls»: (مراكز التسوق الحديث) وألوان الشـغف الاسـتهلاكي. بالأمس القريب فقط كانت أرض المجاعة والفقر المدقع؛ أما اليوم فهي وطن طبقة وسـطى كبيرة ومتوسعة. كثيرا ما توحي الصورة بتوجهات متناقضة.

غيـــر أنه في زحمة هذه التحولات قريبـــة العهد، ثمة ملامح معينة تبـــرز وتعرض نوعا من الاســـتمرار. أبدأ مع التنويعـــة الرابعة، تنويعة هند قومية ليبرالية واستيعابية تســـتقبل صيغا ثقافية متنوعة وتذيبها في بوتقتها (تضفي عليها جنســـيتها). واستعارة «حضارة مركبة» تضع يدها على جملة الأديان الكثيرة البادئة بالهندوســـية ولكن المستمرة مع الإســـلام والمســـيحية، التي وجدت وطنا في الهند وتوحي بأن الجميع تحظـــى بالقبول. ثمـــة تعبير عن هذه النظرة، تعبيـــر نافذ خارج الهند وداخلها، أطلقه سوامي فيفاكاناندا. وقد كان ذا تأثير عميق في النظرة الأوروبيـــة إلى الحضارة الهندية من خلال تقديمه الذي كثر الكلام عنه وعلى نطاق واسع للهندوسية في البرلمان العالمي للدين بشيكاغو يوم 11 سبتمبر 1893:

> لـــم يكن ثمة، على الإطلاق وفـــي أي وقت، ديني أنا ودينك أنـــت، ديني القومي أو دينـــك القومي؛ لم يوجد قـــط أي أديان كثيرة؛ هناك الديـــن الواحد الأحد فقط ونقطة على الســـطر. ثمة ديـــن لانهائي وُجد منذ الأزل وســـيظل موجودا إلى الأبد، وهذا الدين يعبر عن نفسه فـــي البلدان المختلفة بطـــرق متباينة. لـــذا يتعين علينا أن نحتـــرم جميع الأديان ويجـــب علينا أن نحاول قبولها جميعا قدر ما نستطيع.

(براساد 1994: ix)

وما لبثـــت الصورة المعبرة عـــن حضارة منفتحة ومتســـامحة أن تعززت بسلاســـل الصور التاريخيـــة التي رُوجت عبر الكتب المدرســـية والتي باتت، لبعض الوقـــت، جزءا من تاريخ قومـــي - وطني معتَمَـــد (رودولف ورودولف 1983). أقـــول لبعض الوقت لأن وصـــول حزب بهاراتيا جاناتا الهندوســـي القومـــي (البـــي الجي بي) إلى الســـلطة في عدد من الولايـــات الهندية في تســـعينيات القرن العشـــرين، وفي الحكومة المركزية في العام 1998 ما لبث أن تمخض عن عملية إعادة كتابة واسعة للكتب المدرسية إبرازا لأدوار أبطال قوميين من الهندوس. عمليتا إعادة صوغ التاريخ والحضارة كانتا مشروعين

متضافريــن. غير أن تاريخ الإمبراطورَيْن آشــوكا وأكبــر ظل، على أي حال، أيقونتــين مرجعيتين لألبوم صور الحضارة الهندية الاســتيعابية. وبوصفهما مؤسِّسَــيْ الجمهورية واصل غاندي ونهــرو الالتزام بالتراث المتمثل بحضارة منفتحة، متسامحة.

كان الإمبراطــور (البوذي) آشــوكا (268 - 223 ق. م)، رمز التســامح القديم، قد أصبح متوفرا مادة للبناء الحضاري في 1830. ففي ذلك العام اكتشف جيمس برينســب، أحد باحثي الجمعية الآسيوية في البنغال، وحَلَّ رموز المراســيم المنقوشــة على الأعمدة الحجرية التــي كان الإمبراطور قد أمــر بنصبها حول أطراف الهنــد لترويج آرائه حول التســامح واللاعنف. جرى اعتماد الدولاب الآشوكي (تشاكرا) شعارا للعلم الهندي وصار العامود الآشــوكي رمزا للســيادة الهندية. صارت كلمات آشــوكا مجسِّــدة للدولة التعددية: «يقوم الملك بريادارســي، محبوب الآلهة، بتكريم منتســبي جميع الأســر الدينيــة بالهدايا وألقاب النُّبل... وســائر الطوائــف الأخرى يجب تكريمها يوميا بكل الطرق...» (مقتبس في سينكار 1975).

ويقوم أستاذ الاقتصاد الفائز بجائزة نوبل آمارتيا سن، في أثناء تأليف كتــاب معبر عن نظرة الهندي الذكي، الحصيــف، الليبرالي، الحديث إلى حضارتــه، كمــا قدمت في الهنــدي المولع بالجدل، باســتحضار الأيقونة ووضعها في صف النزعة الشمولية (تابار 1961):

> خلال القرن الثالث قبل الميلاد عمد [آشوكا] إلى تغطية البلاد بنقــوش محفورة على ألواح حجرية حول الســلوك القــويم والإدارة الحكيمــة، بما في ذلك نــوع من المطالبة بالحريات الأساســية للجميع - حقا، لم يســتبعد النســاء والعبيد كما فعل أرسطو.

(سَنْ 2005: 284)

وبالمثــل فإن سَــنْ يحرص علــى التذكير بالإمبراطور المســلم أكبر (1542 - 1605) قائلا:

> حظيتْ سياســةُ العلمنة بدفع هائل نتيجة مناصرة أكبر للمُثُــل التعددية... كما يتجلى بوضوح في إصراره على ملء

> بلاطه بحشد من المثقفين والفنانين من غير المسلمين...
> وعلى الثقة بملك هندوسي سابق، كان قد هَزَمَهُ، وصولا
> إلى تَوْليته القيادة العامة للقوات المسلحة.

(المصدر السابق: 18)

كانت لنهرو وغاندي مساهمات مختلفة في الصورة الحضارية الاستيعابية. بقيت استيعابية غاندي استيعابية المؤمن الذي كانت الديانات كلها بالنسبة إليه متضمِّنة للحقيقة. أما مساهمة نهرو فكانت مساهمة مسكونة بالشك، تسامحه قائم على الاقتناع التنويري بأن الدين معرفة زائفة محكومة بالزوال. وكان ذلك يعني أن التنويعة الاستيعابية على وتر الحضارة الهندية كانت قادرة على الإفادة من طبعات روحانية وأخرى عقلانية على حد سواء.

ثمة قدر كبير من التداخل بين طَبْعَتي الحضارة الهندية الاستيعابية والاستبعادية (الإقصائية). مازالت صورة الهند بوصفها زاهدة، متقشفة، وروحانية تلوِّن التنويعتين، وإن كانت الصورة أمام تحدي النزعات اللذَّوية(*) hedonism والمادية المتنامية بسرعة في الاقتصاد الهندي. والسمات الروحانية، العالَم آخرية (بمعنى الانشغال المهووس بالعالم الآخر)، والزُّهدية المرعية داخل الهندي فُعِّلت وعُززت «خارجها من قبل داعيتي التعالي في نيوانجلند إيمرسون وثورو، والرومانتيكيين الألمان. ساهم التجاوب مع غاندي في ثلاثينيات القرن العشرين واحتضان جيل الستينيات لروحانية فُهمت تحررا من التقاليد وأنماط الحياة البالية، في الحفاظ على الروحانية الهندية نابضة بالحياة. كذلك فعل ملتمسون جدّيون آتون من «الغرب الآخر» (رودولف ورودولف 2007) بحثا عن الروحانية في معتزلات (أَشْرَمات) الهيمالايا أو في المعتزلات المصدَّرة التي يتولى إدارتها متألهون هنود في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا.

(*) اللذوية، أو مذهب المتعة: يقول إن اللذة (أو السعادة) هي الخير الأوحد أو الخير الرئيسي. وليس المقصود بها ملذات الجسد فقط، بل تشمل المتعة المستمدة من الشهرة والفن والمعرفة وغيرها. ومن أبرز فلاسفة هذا المذهب أبيقور وجون لوك وتوماس هوبز وديفيد هيوم. [التحرير].

التنويعة الرابعة: التاريخ بوصفه وعاء الحضارة

التنويعة الرابعة على وتر الحضارة الهندية، تنويعة التيار القومي الهندوسي الإقصائي القائم على الاستبعاد، تلوذ بالتاريخ طلبا لتدعيم صورتها. فعلى امتداد عدد غير قليل من الأجيال ظل الهنود يخوضون معارك شرسة حول تمثيل تاريخ شبه القارة وحول التحكم بالمؤسسات التي تتولى نشر الحقيقة التاريخية. ومعارك التمثيل هذه تبدأ مع أصل الحضارة الهندية. أسلوب سرد القصة لا يلبث أن يصبح هيكلا لطبعة منفتحة مقابل أخرى مغلقة للحضارة الهندية. حتى ستينيات القرن العشرين، ظلت قصة أن الحضارة الهندية متجذرة في «إحدى الغزوات الآرية» - أي في نوع من تدفق أقوام آتية من آسيا الغربية في عربات تجرها الخيول - مقبولة تقليديا لدى مؤرخين واختصاصيي دراسات هندية محترمين. لذا فإن هؤلاء الآريين كانوا هم مؤلفي الريغفيدا (Rig Veda)، النصوص التأسيسية للهندوسية. كان يُظن أنهم كانوا رعاة حضارة السند (الاندوس) لهارابا القديمة، لأقوام افتُرض أنهم كانوا ذوي ثقافة مختلفة، ربما درافيدية [15]. تناغم هذا التاريخ مع نظرة المستشرقين القائمة على أن الثقافتين/اللغتين الهندية والأوروبية خارجتان من رحم مشترك.

بالمقابل، ظل حَمَلة راية النظرة القومية الهندوسية أو الهندوتفا [16] دائبين على مهاجمة الإجماع التاريخي. فهؤلاء يصرون، معتمدين صورة حضارية مغلقة، منكفئة على ذاتها، على تأكيد أن ثقافة الهند وشعبها ليسا ناتجين عن الغزو أو الهجرة. والآريون لم يكونوا شعبا أجنبيا. ربما كانوا يعيشون في هارابا. لا بد للغة الهارابا التي لم يتم فك رموزها من أن تثبت أنها إحدى صيغ اللغة السنسكريتية، كان الهارابيون هم المصدر المحلي الأصيل للريغفيدا [17].

كان للسجال بُعد داخلي. كانت المراجعة الهارابية والمراجعات التاريخية الأخرى مفضَّلة في كتب التاريخ التعليمية لدى حكومات الولايات الهندية الخاضعة لسيطرة حزب البي جي بي القومي الهندوسي. كذلك كان للسجال بُعْد خارجي. جرى طرحه على المجلس التعليمي في ولاية

كاليفورنيا. ثمة معتنقون لأطروحة الأصالة من الشتات الهندي طالبوا المجلس بـ «تصويب» الكتب المدرسية في المدارس العامة بولاية كاليفورنيا. (رفض المجلس تلبية الطلب) [18].

في الصراع على التحكم في التاريخ والنطق باسم الحضارة، تقوم التنويعة القومية الهندوسية بتشكيل صورة مرآتية لنظيرتها الاستيعابية. هي دائبة على استهداف الكتب المدرسية، مؤسسات المؤرخين المحترفين، الأدب الشعبي «باللغة العامية» على غرار كتب التاريخ الساخرة المبيعة بعشر روبيات (آمار ـ تشيتراكاثا) التي تملأ مكتبات الزوايا والأرصفة، وشبكة الإنترنت، مؤخرا. إذا كانت العواطف التوفيقية للإمبراطور المغولي (والمسلم) أكبر مع جنرالاته الهندوس، أزواجه الهندوسيات، وعمارته الهندية ـ الهندوسية تقدم أنموذجا ناجحا للطبعة الاستيعابية، فإن الإمبراطور المغولي أورنغزيب يقدم مثالا مناسبا للقوميين الهندوس. أصرَّ أورنغزيب، وهو مسلم متشدد، على رفض انفتاح أكبر ونزعته التوفيقية. أعاد فرض الجزية على غير المسلمين وسمح بـ، بل شجع، تشويه المعابد الهندوسية أو هدمها. تخلى، على الأقل جزئيا، عن سياسة ضم أي هندوسي إلى حياة البلاط وإدارته. في النظرة القومية الهندوسية يغدو أورنغزيب لا أكبر هو الأنموذج المميز للفترة المغولية.

غير أن الوضع الإقصائي لمثل هذه الخصوصيات الأيقونية ـ الوقائع نفسها قابلة للاعتماد من قبل أي استيعابي ـ يبقى أقل أهمية من نظرة هذه التنويعة الإجمالية إلى التاريخ الهندي على صعيد امتلاك إجمالي لذلك الوضع. لدى كتابة التاريخ هل سيتم التعامل مع الملوك المسلمين على أنهم جزء من هند مركبة أم بوصفهم أعداء وأجانب؟ الكتب المدرسية المعتمدة التي ألَّفَها ماجومدار، رايتشودوري، وداتّا (1973) تتعامل مع المغول صراحة على أنهم غرباء، أجانب، وإنّ مع محاولة تلطيف صورة أكبر. أما الكتب التعليمية الباكستانية فتبدأ تاريخها بعد المغول وتتجنب السؤال الملغوم عما إذا كان الاعتراف بتوفيقية المغول جزءا من الموروث الباكستاني ضروريا أم لا. إجمالا، تبقى القومية الهندوسية مصرة على إنكار سيرورات الذوبان أو التوفيق التي ميزت ستة قرون من الحكم الإسلامي[19].

غيـــر أن بصمات النزعـــة التوفيقية والهجنة مازالـــت واضحة في كل الأمكنـــة. فالغـــزاة تهنَّدوا والهنود تمـــت إعادة صوغهم وتشـــكيلهم جراء التلاقي الحضاري. ومعظم الغزاة الآتين من آسيا الوسطى ـ الخان، الهون ـ تمت إذابتهم في بوتقة نظام الكاســـت (Caste) (الطبقات) الهندوســـي (أحمـــد 1966). أمـــا نظام التصنيف البراهماني ـ السنســـكريتي فجرى توظيفـــه لتأكيـــد أن الغزاة المحتلين كانوا كاشـــتريا، ملـــوكا بمفهوم نظام الفارنا[*] الهندوســـي (شـــاه وشـــروف 1972). من جانبهـــم كان الغزاة ناجحين في جر الأقوام الهندية إلى السوح الثقافية الفارسية، المغولية، و/ أو الإسلامية على أصعدة هندســـة العمارة، فن الرسم، وطقوس البلاط. المتصوفـــون المرنـــون الذين كانوا في طلائع إســـلام الهدايـــة في البنغال، والتشيشـــتايا المتنفذون الذين تولوا مهمة تأطير الإسلام وإلباسه ثوبا في الهند الشـــمالية، لم يترددوا في تبني صيغ أيقونية واجتماعية هندوســـية وأعـــراف محلية بطرق أدت إلى طبع ممارســـة الإســـلام بطابعها (إيتون 1993، 2000). كان من الشـــائع، ولا يزال إلى حدود معينة، على المستوى المحلي، أن يحضر مســـلمون (أولياء ـ بيرات) وقديسون هندوس، جنبا إلى جنب مراسم حج وأعياد دينية، برعاية الهندوس والمسلمين على حد سواء. وفي «المناطق الممزقة» حيث كانت الثقافـــات الدينية متزاوجة ومتصالبة، ثمـــة طوائف توفيقية مـــا لبثت أن برزت، طوائف يصعـــب وضعها في أي من الخانتين الإســـلامية والهندوســـية [20]. فالهندوسية التعبدية لطوائف الباختي (Bhakti) أنجبت قديســـين، الطبقات الدنيـــا عادة، الذين كانت ســـائر الفروق الاجتماعية، بما فيها تلك العائدة إلى الهندوس أو المسلمين بالنســـبة إليهم تذوب وتنصهر بنار عشـــق التقوى. تؤدي الخطوط القابلة للاختراق بين الجماعات والأســـر الدينية، تلك الخطوط التي تميز آســـيا الجنوبيـــة، إلى جعل إســـلام المنطقة ظاهرة شـــديدة الاختلاف عن جملة الصيـــغ الصارمة الطهرانية (البيوريتانية) لألوان الإســـلام ذوات القاعدة الوهابية في الشرق الأوسط.

(*) Varna: نظام تقســـيم هندوسي للمجتمع إلى أربع فئات: 1 - العلماء والحكماء 2 - الحكّام والجنود 3 - التجار والزرّاع 4 - الحرفيين. [التحرير].

تسعى النزعة القومية الهندوسية إلى نسف تركات الهجنة والتوفيق الموروثة عن هذه اللقاءات والتشابكات الحضارية بهدف تحويل الهند إلى حضارة هندوسية متجانسة. ففي السنوات العشرين الأخيرة، اعتمدت أسرة المنظمات الهندوسية برنامج «إعادة هداية» نشيطا. وفي حين أن بعض مسلمي آسيا الجنوبية قادرون على تتبع خط نَسَبهم إلى جذور فارسية أو باتانية أو آسيوية وسطى، فإن أكثرية المسلمين والمسيحيين الهنود مهتدون، مخلفات غزوات واحتلالات أجنبية، ممن تجب إعادتهم إلى حالتهم (الهندوسية) «الصحيحة». سبق للزعيم والمنظر السابق للراشتريا سوايامسك سانغ (RSS)، الجناح الثقافي لأسرة المنظمات الهندوسية: ام اس غوالكار، أن طرح الموضوع على النحو التالي:

> يتطلع «المسلمون» نحو بلاد أجنبية معينة على أنها أمكنتهم المقدسة. وهم يطلقون على أنفسهم لقب «الشيخ» أو «السيد». والشيوخ والأسياد اثنتان من عشائر الجزيرة العربية(*). كيف بات هؤلاء يشعرون بالانتماء إليهما. لعل السبب هو أنهم قطعوا كل صلة لهم بجذورهم السالفة الممتدة في هذه الأرض واندمجوا عقليا مع المعتدين. مازالوا يتوهمون أنهم لم يأتوا إلى هنا إلا للاجتياح وتأسيس الممالك.
>
> (غوالكار 1966: 128)

يقوم الموقف الاستبعادي على أساس أن الهندوتفا - الهنودة إذا جاز التعبير - هي الحضارة الأساسية لشبه القارة، وأن التنويعات يجب وضعها في هذا الإطار الأساس. والهندوتفا بالغة الاتساع والشمول بما يمكّنها من الإحاطة لا بالهندوس فقط بل بسائر الأقليات غير الهندوسية أيضا. فهذه الأقليات ليست إلا جماعات هندوسية مسلمة وهندوسية مسيحية تابعة. ومرة أخرى، يقول غوالكار:

> على الأعراق الأجنبية في هندوستان إما أن تتبنى الثقافة واللغة الهندوسيتين، وأن تتقن فن احترام الديانة الهندوسية وإجلالها، وأن تنبذ أي أفكار منافية

(*) الخطأ واضح ولا حاجة إلى التعليق. [المترجم].

> لتلك التي تمجد العرق والثقافة الهندوسيين... وإما أن تبقى في البلاد خاضعة خضوعا كاملا للأمة الهندوسية، من دون المطالبة بأي شيء، ومن دون التمتع بأي امتيازات، فضلا عن أي معاملة تفضيلية ـ بما في ذلك حتى حقوق المواطنة.

(غوالكار 1939: 73)

ليست التنويعة الإقصائية على وتر الحضارة الهندية كما قُدمت أعلاه نهاية القصة. فالهندوتفا الإقصائية كان قد تعين عليها أن تهتدي إلى نوع من اللغة المشتركة مع السياق التاريخي الجديد لديموقراطية ما بعد الاستقلال. راحت الهندوسية السياسية، التي أصبحت قوة ذات شأن ونفوذ في تسعينيات القرن العشرين، عبر توظيف رؤية متطرفة العداء للإسلام، تعزز فرصها السياسية. غير أن قيودا سياسية ما لبثت أن حرفت النزعة الطائفية الهندوسية المتطرفة عن مسارها. تعين على حزب البي جي بي (بهاراتيا جاناتا) أن يتخلى عن سياساته الإقصائية ـ الاستبعادية الرئيسية كي يتمكن من تولي قيادة حكومات ائتلافية [21]. والحكومتان الائتلافيتان اللتان شكّلَهما الحزب في 1998 و1999 ضمتا أحزابا إقليمية معتمدة على ناخبين مسلمين أو متبنية وجهات نظر تعددية حول مجتمع هندي يفسح المجال لوجود الأقليات. أصر شركاء حزب البي جي بي في الائتلاف على اعتماد برنامج حد أدنى من القواسم المشتركة، برنامج قائم على استبعاد ثلاثة من الشعارات القومية الهندوسية الأساسية.

تركَتْ حاجةُ أعضاء السانغ بريفار، «عائلة» المنظمات القومية الهندوسية، إلى التعبير عن مواقفها ـ مواقف العائلة ـ بلغة أقرب إلى تلك التي تستخدمها الأحزاب العلمانية، بَصْمَتَها على البيانات العامة. ثمة بيان جديد عن أهداف (RSS) ومعتقداته من تأليف الناطق الرسمي باسم المؤسسة: رام مادهاف يتناقض تناقضا مدهشا مع اللغة الخطابية التي درج الدكتور غوالكار على استخدامها قبل خمسين عاما. يبدو أن الخطاب البلاغي المعاصر مر بعملية تشذيب وتحسين خطابية، عملية

مهمتها حذف الكلام الطائفي الفاضح، واقتباس عبارات ذات لمسة موضوعية من العلوم الاجتماعية الراهنة، والإقرار بأن مواقف معينة لم تعد مقبولة في المجال العام:

> منذ نشأتها دأبت (RSS) على اكتساب خبرة التعامل مع قضايا الهوية. فالهند بلد متعدد الأديان. بمسلميها الذين يبلغ تعدادهم 120 مليونا، تؤوي الهند ثانية أكبر كتلة سكانية مسلمة في العالم. جاءت المسيحية إلى الهند في القرن الميلادي الأول. وقد عاش اليهود والمجوس في الهند قرونا من الزمن دون خوف من الاضطهاد.
>
> غير أن الـ 850 مليونا من الهندوس الذين يؤلفون أكثرية الهند السكانية الساحقة هم، برأي (RSS)، الدعامة الأساسية الثقافية للهند. فالتراث والحضارة الهنديان، وجملة القيم العائلية والألفة الجماعية ـ وهي سلاسل متصلة من دون انقطاع على امتداد خمسة آلاف سنة ـ هي عروق الأمة الهندية. تضفي على الأمة طابَعَها الجوهري.
>
> قبل عام من الآن، ألف الأستاذ الجامعي صمويل هنتنغتون كتابا بعنوان: «من نحن؟ حوار أمريكا الكبير». قال في مقدمته إن «الثقافة الأنجلو ـ بروتستانتية ظلت مركزية بالنسبة إلى الهوية الأمريكية على امتداد ثلاثة قرون... أعتقد أن أحد أكبر الإنجازات، لعله الإنجاز الأكبر بالمطلق، لأمريكا هو المدى الذي بلغته في الإجهاز على المكوِّنات العنصرية والعرقية التي كانت مركزية تاريخيا بالنسبة إلى هويتها المركزية... وقد حصل ذلك، باعتقادي، بسبب الالتزام الذي بقيتْ أجيال متعاقبة من الأمريكيين حريصة على التمسك به إزاء الثقافة الأنجلو ـ بروتستانتية» [22].

لم يكن المشروع الهنتنغتوني في كتاب «من نحن؟» دفاعا عن «بوتقة الإذابة». لم يكن دفاعا عن أي عملية تَمَثُّل تساهم فيها سائر الهويات وهي تتمازج. كما لم يكن في الوقت نفسه دفاعا عن التعددية الثقافية. لكنه، بالتأكيد، دفاع محكم ومتقن عن الهيمنة البروتستانتية البيضاء (عن هيمنة البيض البروتستانت)، وهو مقتبس اشتقاقا، لتسويغ نوع من

الدفـــاع المتقن والمحكم عن الهيمنة الهندوســـية. برغم ذلـــك، يجهد بيان رام مادهاف لتقديم مقاربـــة معدَّلة وملطَّفة، مقاربة تعكس قدرا أكبر من الاحترام للتعددية. يبدو أنه يمثل نوعا من التكيف الاستراتيجي مع النظام السياسي الجديد. وإذا لم يكن تغييرا صادقا للمعايير، فمن شأنه أن يبقى تكيفا انتهازيا لا ينبغي الاســـتخفاف بتأثيـــره. يمكن للكلمات أن تُلْزِم عبر خلق تشكيلة استطرادية تكون تعويضا عن واقع جرى تحويله.

من شأن عملية إعادة صوغ الأهداف التي فرضتها السيرورة الانتخابية على ساســـة القومية الهندوسية أن تؤدي إلى تغيير صورتهم عن الحضارة الهندية بمـــا يفضي إلى تقريـــب التنويعتين القوميـــة والليبرالية القومية الهندوسية إحداهما من الأخرى.



7

الإسلام في أفرو - أوراسيا

حضارة جسرية

بروس بي لورنس

«تقوم الحضارة الإسلامية باستحضار شبكة جغرافية - ثقافية أوسع من أن يمكن تحديده بمجرد الولاء للإسلام دينا، وطقوسا، وشريعة»

بروس بي لورنس

لِمَ الحضارة؟

في المحاولة الأوسع التي بُذلت، حتى تاريخه، لتعقُّب الحضارة بوصفها إحدى مقولات البحث النقدي، يقوم السوسيولوجي الهولندي يوهان آرناسون باستحضار عبارة أ. ن. وايهد النافذة: «لا مجال لوجود أي حضارة من دون افتراض ما ورائي (ميتافيزيقي) مسبق» (آرناسون 2003 أ: 7). ولكنْ أيُّ ضرب من الميتافيزيقا يعقُب أيَّ مسارات تحليلية، يُنْتِج إجماعا حول المراجع والأنماط، حول المشروعات والأيديولوجيات التي تتعنقد بوصفها «حضارة»؟

لعل الفرق الرئيسي الذي يميز مقاربة آرناسون هو تمييز الحضارة بوصفها مفهومـــا أحاديا عن الحضارة بوصفها جملة وحـــدات يتعذر فهم أيٍّ منها إلا عبـــر تحليل مقارن، دؤوب مـــع نظائرها. كذلك يميز المقاربـــات الثقافية عن نظيرتها اللاثقافية، مستشهدا بسوسيولوجيين مشهورين مثل فيبر، دوركهايم، وآيزنشـــتادت، أو علماء تاريخ ذوي شـــهرة مثل توينبي، شبنغلر، وبروديل، لكن مع آخرين أقل شهرة مثل بوركيناو، باتوكا، وكَرَجْتشي. وبِحِذْقٍ يحاول آرناسون الانتقال من الخطاب الحضاري إلى حوارات لاحقة حول التحديث، العولمة، وما بعد الكولونيالية. فالتحليل المقارن للحضارة يقوم، برأيه، على اســـتباق مجمل التأمل كلي المستوى للمجتمع البشري، للتاريخ العالمي، وللنظرية السياسية من ناحية ومواصلة اختراق هذا التأمل من ناحية ثانية.

تبقـــى الثقافة هي المســـألة الصميمية، وهي تغني التعريف المشـــروط والمؤقت للحضارة بالنســـبة إلى هـــذا الفصل الذي يخصنـــي. فأنا أعرِّف الحضـــارة على أنها الإطار الأوســـع، الأرحب الصفـــاة الثقافية المرتبطة - مباشرة أو غير مباشرة، تصريحا أو تلميحا - بموقع جغرافي محدد وتبدلات زمنيـــة معينة. وفي أحد التعريفات الوجيزة ليســـت الحضـــارة إلا الثقافة مكتوبة بأحرف كبيرة على امتداد المكان والزمان. فالمكان يهيمن. والعدســـة الجغرافيـــة لحضارة ما قبل الحداثة تركّز على المســـكونة (ecumene)(*)، أو المســـكونة الأوراسية (ماكنيل)، أو المســـكونة (oikumene)(**) الأفرو - أوراســـية (هوجســـون). تقوم الحضارة على الافتراض المسبق لوجود المدن، التجـــارة، الترحال والتبـــادل، الحرب والتحالف. أما المســـكونة فهي العالم المعروف المترابط بعُقَد حضرية (مدينية) متجذرة محليا من ناحية ومرتبطة في الوقت نفسه إقليميا وإقليميا - بينيا، بعُقَد أخرى، من ناحية ثانية. ثم لا يلبث الزمن إلا أن يصبح حاسما لدى المبادرة إلى بيان مسار التغير الحاصل فـــي أنماط الإنتاج ونماذج التأثير المميزة للحضارة منذ مراحل تاريخ العالم ما قبل الحديث إلى مراحله الحديثة.

(*) صيغة كتابية أخرى للفظ ecumene [التحرير].

(**) Ecumene: لفـــظ، له جذر يوناني قديم، يدل في الدراســـات الجغرافية والأنثروبولوجية على الجزء المسكون من العالم - في مقابل الجزء غير المسكون - والذي يتميز بالمركزية والكثافة السكانية والمرجعية الثقافية [التحرير].

تلقي الحقبة المحورية بظلها الكثيف على أنها المَعْلَم الزمني الرئيسي بالنسبة إلى مجمل التحليل الحضاري. فالعبارة «العصر المحوري»، التي كانت من صوغ الفيلسوف كارل ياسبرز للمرة الأولى، طورها تطويرا واسعا كل من آيزنشتادت وهوجسون، بين آخرين. فبين عامي 3000 و800 ق. م. سبقتها المدن، أما بعد ذلك في منتصف العصر الزراعي، بين عامي 800 و200 ق. م. فإن «انفجارات كبرى على صعيد التجديد الثقافي الخلاق ومتعدد الجوانب... تمخضت عن مَفْصَلة جغرافية وثقافية دائمة للبقعة المأهولة بالمدن من المسكونة وتحويلها إلى أقاليم» (هوجسون 1974: ج 1، 112). تستمر العصر ما بعد المحوري مدة ألفيّتَيْن كاملتين، من عام 200 ق. م. إلى سنة 1800 م، حين حل العصر التكنولوجي محله. ومَفْصَل التاريخ الأخير هذا هو في الوقت نفسه المفصل أو المنعطف الأكثر تعقيدا. هو عصر مطبوع ليس بانبثاق الهيمنة المغربية (Occidental) (الآتية من النصف الغربي من الكرة الأرضية) أو الغربية (western) فقط، بل وبنوع من انهيار التناظر الذي كان من قبل يوفر إمكانية نشر التغيرات التكنولوجية في المجتمعات الأفرو - أوراسية المدينية وتكييفها معها (المصدر السابق: 3، 200).

وخلال ما يطلق عليه بروديل اسم الدهر المديد (la longue durée)، أو الامتداد الواسع للزمن التاريخي، لم تكن ثمة حضارة منفردة بل كثرة من حضارات، ومن المهم الاشتباك مع الظرف أو الإطار الثقافي الذي توفره كل منها. وهذا الفصل الحالي سيتركز على التوجهات المميزة للحضارة الإسلامية (Islamic)، أو الإسلاموية (Islamicate)، ولكنه سيحاول أيضا أن يضفي معنى على علاقاتها مع الحضارات التي سبقتها من جهة والتي كانت معاصرة لها من جهة ثانية. ولا بد له، في الوقت نفسه، من أن يأخذ سيطرة الحضارة الغربية في العصر التكنولوجي في الحسبان.

ولأن الثقافة المادية تنتشر في أي رَوْزٍ للتراتب بين الحضارات، تعين على الاختراقات العلمية أن تتزاوج مع الإتقان التكنولوجي للوصول إلى اجتراح العصر التكنولوجي. هذان العاملان وفَّرا السبب

اللازم، وإن لم يكن الكافي، لهيمنة أوروبا الغربية الكوكبية، عموما، ولصعود الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية، على نحو خاص. أما السبب الكافي فقد تمثل بإيديولوجيا الإمبراطورية. اعتمدت الإيديولوجيا هذه على خطاب حضاري. قامت على افتراض مسبق يقول بتفوق النخب المدينية (الحضرية) داخل حدودها القومية وخارجها. يبين آداس أن «الرسالة التمدينية - التحضيرية كانت أكثر من مجرد أيديولوجيا لاستعمار ما بعد أوروبا. كانت نتاج طريقة جديدة كليا من طرق النظر إلى العالم وتنظيم المجتمعات البشرية» (آداس 1989: 209 - 210) قامت على إضفاء قيمة على الزمن، العمل، ونظام الانضباط. آمنت بأن من الممكن هداية العالم كله عبر التجارة والبيروقراطية، وفقا لممارسة العلم والتدبير الأوروبيين. بقيت منتشرة في القرن التاسع عشر والجزء الأول من القرن العشرين، من دون مواجهة أي تحديات في الخارج، وأي معارضات في الداخل، إلا بعد الحرب العالمية الأولى. أدت «الحرب الكبرى» إلى نسف التفوق الحضاري لأوروبا الغربية، نسفا محفورا في كتاب دوهاميل السجالي «حضارة 1914 - 1917» أو في كتاب أورويل الساخر «أيام بورمية» (المصدر السابق: 386 - 392)، في الوقت نفسه الذي كان فيه كُتّاب معروفون آخرون مشدودين إلى حضارات آسيوية في بحثهم الأكاديمي عن علاج أكثر دواما للحالة الإنسانية.

مبكرا وكثيرا ما أصبح الدين مربوطا بالثقافة بوصفه صانعا حاسما للحضارة. قام فيبر برسم خارطة اختراق الحداثة الغربية بوصفه، هو نفسه - الاختراق -، جزءا من ديناميكية تاريخية معقدة تعين عليها أن تكون مسؤولة عن الهند والصين، والعالم الإسلامي لاحقا (انظر على نحو خاص تورنر 1974). كذلك بالنسبة إلى بروديل يبقى الدين ظاهرة حضارية بامتياز (بروديل 1979: ج 2، 495). جرى وضع الحضارات السائدة في خانات هندية/هندوسية، صينية /كونفوشيوسية إيرانية - عربية/إسلامية، وغربية/يهودية - مسيحية. إلا أن هذا الإدراج يُخفي بمقدار ما يُظهر. لم يسبق

لأي مـــن الهند أو الصين أن تميـــزت بدين حصري واحد أو باندفاعة ثقافية أحادية. وقد ضَمَّ الإســـلام مســـارات عرقية، لغوية، وثقافية كثيرة تجاوزت الشـــرق الأوســـط، في حين أن الغرب الحديث شـــمل كلا من الرعب الماورائي (الميتافيزيقي) (وفق أنموذج آين راند (Ayn Rand) ونقيضهـــا المتمثل بالنزعة الانتصارية البروتســـتنتية، اللذين يقطعـــان الطريق علـــى أي تعايش عضوي بين جملـــة المبادئ والقيم اليهودية والمســـيحية (انظر المناقشـــة أدناه للتفعيـــل البديل: حضارة إسلامية - مسيحية، طرحها بولِّيَتْ).

لعـــل الأكثـــر إرباكا بين ســـائر العناصـــر الخرائطيـــة على صعيد التناســـب مع القالب الإســـلامي أو أي قالب حضـــاري آخر هو جنوب - شـــرق آســـيا. تضم هذه المنطقة - جنوب شرق آسيا - العدد الأكبر من المســـلمين في بلد واحد: 195 مليونا، أو 88 بالمائة من السكان في إندونيسيا (ماكاميس 2002: 4). وعلى الرغم من أنها مغفلة في أكثر الدراسات النظرية حول الحضارة، فإن الجغرافيين يثمّنونها، جنبا إلى جنب آســـيا الوسطى، على أنها إحدى المناطق كثيفة الاختلاط والبينية في إطار إقليمي عالمي واحد (لويس وويغن 1997). وبالنســـبة إلى ك. ن تشودوري، كبير مؤرخي آسيا الحديثة، يشكل مثال جنوب شرق آسيا دحضا لمقولة النسيج اللاحم، والنزوع إلى التعميم، اللذين يستوجبهما الخطاب الحضاري:

> تقنيـــةُ غَرْبَلَـــة هويـــة أيٍّ حضـــارة عن طريـــق تثبيت الحدود الخارجية والداخلية فـــي الصورة المفهومية للبنية الاجتماعيـــة، المعتمدَة عن الإســـلام أو الهند، ذات العلاقة بالصـــين أيضا، تنهار في مثال جنوب شـــرق آســـيا. ليس ثمة أي إيديولوجيا واحدة ســـائدة هنا تتولى، عبر نوع من العملية الجدلية القائمة على القبول وآيات التكريس، خَلْقَ حضارة موحدة.

(تشودوري 1990: 59)

اقتباسا من تعريفنا الوجيز السابق للحضارة، ليس ثمة أي «ثقافة مكتوبة بأحــرف كبيرة على امتداد عنصري المــكان والزمان» يمكن عرضها بوصفها إيديولوجيا حاضنة لمئات الجــزر، لجملة العناصر المكانية، الزمانية، اللغوية، والمادية لما يطلق عليه فرند اسم «أرخبيل محبة الهند» (2006: 10).

ومع ذلك فإن الحضارة تبقى أكثر من منطوق طائفي (Shibboleth) لمزاعم دينية أو نزعة تحررية وحدوية ثقافية؛ كما تبقى في الوقت نفسه جزءا تتعذر مراوغتــه في اجتراح نوع مــن التصنيف للثقافات، أو حتــى في ادعاء تفوق واحدة على أخرى منافسة. بهذا المعنى، تستند الحضارة إلى نوع من التعارض التصنيفــي الذي يضع نقائض ثنائية في مواجهــة بعضها البعض. حتى قبل الرســالة التمدينية (التحضيرية) للبعثات التبشــيرية البريطانية والفرنسية (إضافــة إلى الأمريكية، أخيرا) في أفريقيا وآســيا، كان ثمة نوع من التمييز بين بَشَــر متمدنين و«آخرين» برابرة، تماما كما كان ثمة تقسيم ثلاثي للوقت بين وحدات اجتماعية موازية. ثمة قبائل صحراوية أو جماعات زراعية عُدت بدائيــة وإمبراطوريات رئيســية «حديثة»، في حين أن صفــة «حديثة» بقيت محجوزة لدول قومية ديموقراطية ذات قاعدة رأســمالية (الأسطورة الثلاثية يكشــفها العروي 1977: 11). ففي النظرية السياسية، الكلمة «حديث» تعني أن «إنجاز دولة ليبرالية [يُعد] شرطا مسبقا لإيجاد حضارة حديثة» (كافيراج وخلناني 2001: 292). كانت الكلمة «حديث» شــديدة الارتباط بالرأسمالية إلى درجة أن «علاقة معينة بين النشاط التجاري الطليق وإدارة دولة محدودة كانت مركزية بالنســبة إلى هذه المرحلــة الجديدة الأعلى من الحضارة». وما كان يميز تفوق الحضارة الحديثــة (اقرأها الأورو - أمريكية زائدة اليابانية) عن مراحل سابقة من التطور الاجتماعي كان قد تمثل بـ:

> مجتمــع مدني، بمعنى نظام اجتماعي، إقرار للســلام، والانضبــاط. كان مجتمعــا مدنيــا بمعنى حضــور طبائع لطيفة، مناقضة ليس فقط لوحشية وعنف الأقوام البدائية أو المولعة بالحرب، بل وللهشاشة المفرطة المترتبة على أهواء الأرستقراطيين العسكريين أو الحكام الغزاة الجامحة.

(المصدر السابق: 294)

عمليا، لا تلبث الانعطافة الجديدة نحو مجتمع مدني، مثلها مثل عملية استحضار قَبْلية لـ «الرسالة التمدينية»، إلا أن تصبح سيرورة تحول أخرى للخطـاب الحضاري إلى حقيقة ماورائية ميتافيزيقية. وفي هذا المثال ثمة رابط عجيب، غير مدعّم بين أفراد الطبقة الوسـطى البرجوازية بوصفهم وكلاء ازدهـار تجـاري من جهة وأنصار انفتاح سياسـي مـن جهة ثانية. وبرغـم احتمال بقاء أ. ن. وايتهد سـعيدا بذلك، فإن تحليلا أكثر صرامة للخطـاب الحضاري يتطلب ليس مجرد نظرة إلى الحاضر، بل يسـتوجب مراجعة للماضي: يتعين على المرء أن يستطلع طُرقا غير مطروقة، ومعاني غير مستكشـفة، وروادا غير معترف بهم أيضا، ولاسيما في دنيا الإسلام والموضوعات الإسلامية.

ابن خلدون، داعية الحضارة الأول

لربط الإسـلام بالخطـاب الحضاري، لا بد من العـودة إلى اللحظة التأسيسـية لمفهوم الحضارة. كان الإسـلام، أو، بالأحرى، مفكرٌ مسـلمٌ كبير، هو الذي أسـس خطاب الحضارة. كتب عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (متوفى في 1406م) مقدمة لتاريخه عدها آرنولد توينبي «العمل الأعظم من نوعه الذي سبق له أن أُبدع من جانب أي عقل في أي زمان أو مكان» (توينبي 1953: 3، 322). لا تكتفي المقدمة برسـم خارطة «نشوء النظام العالمي الإسلامي 1000 - 1500» (ايروين 1996: 35)، بل وكان أيضا العملَ الرئيسي الأول الذي تناول موضوع الحضارة [العمران] بوصفها مقولة تحليلية. فإضافة إلى تقويم خصوصيات التاريخ الإسلامي بلمسات عبقرية لامعة، يقوم ابن خلدون بتدشـين مدرسـة جديدة كليا، مدرسة يطلق عليها اسـم علم الحضـارة أو المجتمع الإنسـاني (علم العمران). وطبيعة خطابه بالذات تدحض المحاولة الرامية إلى رؤية الغرب والشرق بوصفهما نقيضين متعذّري الاختزال، مع الإسـلام بوصفه عدوا مطّردا أو غريبا مشاغبا بالنسبة إلى المزاج السائد للحضارة الغربية. في مقالة جديدة بعنـوان «المؤرخ الإغريقـي الأخير وكاتب الحوليـات الأول: ابن خلدون»، بيَّن مؤرخ أوراسـيا سـتفن ديل أن ابن خلـدون لم يكن قاضيا،

صاحب قلم، وشاعرا بين حين وآخر، فقط، بل كان عقلانيا، ومنظِّرا اجتماعيا، ولغويا صارما، قبل كل شيء، دائبا على البحث عن مبادئ شاملة (ديل 2006: 432 - 436).

ركز ابن خلدون اهتمامه على أهمية الأحداث السياسية. فالعنوان الكامل للكتاب الأكبر، كتاب العبر، الذي ليست المقدمة إلا توطئة له، هو «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»(*). وإذا كان ابن خلدون يتطلع إلى تقديم العِبَر (التوجيهات والدروس)، فإن مضامينها تدور حول أحداث سياسية. وهذه الأحداث السياسية هي مساند كتب التاريخ، هي البداية والنهاية، مع انطواء الخبر على زحمة طبقات للمعنى. من شأن كل حدث سياسي أن يكون سببا أو نتيجة. قام ابن خلدون بتوظيف علوم اللغة في خدمة علم للمجتمع أو الحضارة. لا يلبث موضوع هذا العلم أن يصبح الأحوال المبكرة، أو الظروف الأولى، للتنظيم الاجتماعي، تحديدا البداوة، أو حضارة الصحراء. فالحضارة الأولى بالذات ليست المدينة بل الصحراء، والصحراء هذه هي التي تهيئ المسرح لما يتبع، تحديدا، انبثاق حضارة عالمية «عمران» من خلال الحضارة (الحضر) المستقرة أو المدينية. البداوة والحضارة تتنافران، بل وتتزاحمان، فيما بينهما، غير أن توترهما المزدوج لا يلبث أن يصبح أساس العمران، العالم المأهول الجاسر بين أجزاء العالم الإسلامي، ولكن واصلا إياها أيضا مع أمكنة وآفاق أبعد من الدائرة الإسلامية وخلفها.

إذا كنا مدعوين إلى التفكير بالسياسة الحضارية في القرن الواحد والعشرين، فإننا لا نستطيع، إذن، أن نستحضر شجرة نَسَب قابلة للتعقب إلى شمال البحر الأبيض المتوسط أو إلى التنوير أو إلى عملية بناء الإمبراطوريات الأوروبية منذ القرن السادس عشر وصاعدا. علينا، بدلا من ذلك، أن نعود إلى قاضٍ عربي شمال أفريقي فَهِمَ أرسطو واستخدم المنطق الأرسطي طاليسي لبناء صرح علم جديد، علم الحضارة العالمية.

(*) يترجمه الكاتب إلى (لغة سوسيولوجية معاصرة بالإنجليزية) (كتاب الدروس وأرشيف الأصول، الذي يتناول الأحداث السياسية التي تخص العرب وغير العرب والبربر ومن عاصرهم من كبار الحكام) [المترجم].

ليــس الخطاب الحضــاري اختراعا ولا هو تركيــب اجتماعي محصور بالغــرب أو حكر عليه. إنه نتاج إســلام أممي (كوزموبوليتي) شــرعي، حقوقي في ظل فلسفة يونانية كلاسيكية، ومنطَلَقُه الأساس هو الحَدَث (Event). ولأن ابن خلدون كان قاضيا قبل أن يصبح مؤرخا عالميا، نرى أن الحدث يحتفظ بمعنى وازن حقوقيا، شــرعيا. يبقى الحَدَث عنصرا عضويا مكملا من عناصر علم الحديث - أي السعي لإدراك ما إذا كانت الأحاديث المنسوبة إلى النبي محمد صحيحة فعلا أم هي زائفة، كما هي الحال في كثير من الأحيان. كانت الأحداث روايات أشــخاص كانت تتم مراجعة مدى صدقهم لتأكيد أو نفي ما رووه من حديث. غير أن المعنَيَيْن اللغوي والشــرعي - القضائي للحدث يمتدان، بالنسبة إلى ابن خلدون إلـــى قلب ما هو أكثر حيوية ورؤيوية: فائــض العمل، ولكن الفكر أيضا، الذي ينتــج أنموذجا حضاريا عبر الزمان والمكان. تمثل مســمار عجلة تحويــل الحدث إلى ملكوت مفهومي جديد بالمطابقة، التماثل. حتى وهو يحاول مراوغة فكرة أن جميع الأشــكال خارجية، كان ابن خلدون يؤمن فعلا بالتطابق - تحديدا بأن من شــأن ما يتذكره المرء بوصفه حدثا أن يكون، بل يجب أن يكون، متطابقا مع الروايات التاريخية لما شهده آخرون بوصفه حدثا.

إذا بدا هذا مألوفا، فإن السبب كامن في أن ابن خلدون كان، سلفا، أوائل القرن الخامس عشــر، عاكفا على تأمــل ما أصبح فيما بعد في العلم الاجتماعي الغربي موضوع التمييز بين مقولات الممارســة (ما كان يتــم تذكره عبر الروايات الشــفوية) ومقولات التحليــل (ما كان قابلا للتأكيد عن طريق شهود فعليين). ومثل جميع القضاة المسلمين الآخرين، جُوبه ابن خلــدون بالمهمة العويصة والمرعبــة المتمثلة بغربلة الأحاديث النبويــة لفصل الصحيح منها عما هو زائــف. فمع حلول القرن الثالث الهجري[1]، كان تعقب الإســناد، سلاســل النقل، قد أصبح جزءا ثابتا من التدريب الشــرعي الإســلامي. ثمة كتاب يتولى حتى تصنيف سائر الطبقات المختلفة من المزوِّرين الذين يصطنعون الأحاديث. يتدرج هؤلاء من الكفار والهراطقة إلى مزوِّري الأحاديث النبوية المباشرين، بمن فيهم

أولئك الذين كانوا يميلون إلى اختراع الأحاديث لتزيين القصص الدينية التي درجوا على عادة سردها في الجوامع التماسا لتبرعات أكبر من المؤمنين المغفَّلين»[2]

ولتأسيس هذا العلم الجديد، تعين على ابن خلدون القاضي أن يؤكد ويرسخ ممارسته الخاصة لنقد الحديث، ولكنْ أن ينتقل عبر الحديث إلى ما بعد عناصره من أجل اجتراح طريقة أخرى لمقاربة التنظيم الاجتماعي للبشر، الذي هو أساس الحضارة الكوكبية أو العالمية (عمران العالم). وبالفعل فإن مهارته القضائية بوصفه من أرباب القلم أتاحت له فرصة رواية الحدث، التي هي أحد فروع البحث الحديثي أو علم الحديث حسب تعبير الفقهاء، بوصفها عبارة توحي بالمعنى الإضافي الذي أراد إضفاءه على دراسة التنظيم الاجتماعي الإنساني أو تاريخ الحضارة العالمية. ما لبث تمييزُ الحديث عن الحدث، مع تأكيد الاثنين كليهما، أن أصبح المَعْبَر المفضي إلى عِلْمه الجديد.

وفي الوقت نفسه، كان ابن خلدون في حاجة إلى لغة جديدة، سواء باستخدام عبارات موجودة بأساليب وطرق جديدة أو عبر ابتكار كلمات جديدة - أي مصطلحات جديدة، ألفاظ جديدة، لإيصال معنى التعقيد الإضافي الذي اكتشفه في العلاقات الاجتماعية البشرية. من المؤكد أن «العصبية» هي العبارة الاصطلاحية الجديدة المخترقة لعمل ابن خلدون من ألِفِه إلى يائه. وهي تعني متحولا مثبَّتا بين الدين والدولة، اللذين يتطلبان، كلاهما، ولاء، ولكن من صنفين متباينين، بل حتى متضاربين. ثمة مؤرخ مغربي مرموق يسلط الضوء على الأمر قائلا: «دفعة واحدة وفي الوقت نفسه، إن العصبية هي القوة اللاحمة للجماعة، الوجدان الذي تتوفر عليه عن خصوصيتها وتطلعاتها الجماعية، والتوتر الذي يفعِّلها ويجبرها قسرا على السعي إلى السلطة والنفوذ عبر الغزو» (طالبي 1973: 4). هذا العنصر الأخير - عنصر السعي إلى السلطة عبر الغزو - يبدو خارج نطاق دائرة القضاء، ما لم يسارع المرء إلى تذكر أن القانون هو الآخر أداة من أدوات السلطة، سواء عبر الإقناع أو من خلال السيطرة والتحكم. هذا هو المسار المرن في استخدام ابن خلدون

اللغــوي الذي يجب فهمه: فعلى الصعيد العملي لا تلبث كلمة «العصبية» أن تصبــح «مفهوم علاقة بالتماثل، في مواجهــة كل من الدولة القائمة علـى علاقات الاختلاف والتكامــل، والدين الذي يتفــوق عليها وَحْدَه» (أندرسون 1984: 120).

التعويل على المجاز يمكّن ابن خلدون من تســليط الضوء على مدى قابلية الكلمة ذاتها، مثلها مثل الحدث أو الشــخص نفسيهما، للظهور على نحو مختلف عبر الزمن كما من أمكنة مختلفة في الإطار الزمني عينــه. بعبارات أخرى، يبين ابن خلدون من قلب نظرة إســلامية إلى العالم كيــف تقوم الحضارة بعكــس «الثقافة مكتوبــة بأحرف كبيرة على امتــداد عنصري المكان والزمان». لعل الأطروحة الأكثر حســما التي يســوقها نيابة عن التاريخ بوصفه علما إســلاميا هي مقولة أن المؤرخين، وحدهم المؤرخون، بين ســائر العلماء المسلمين قادرون على تفسير ارتقاء الإسلام من نسق الشفاهة والبداوة/البدائية إلى مراتب داعيــة كتابة وحضارة مدينية. فما ســبق لــه أن كان كلاما، وعادة ما لبــث أن أصبح كتابة وحرفة أو صنعة [3]. ومع ذلك فإن مســار حياة الإسلام بالذات ظل معتمدا على صون العلاقة بين الكتابة والشفاهة، بين المكتــوب والمنطوق، كما بــين المتحضر والبــدوي. باختصار، كان القياس، ومجال تطبيقه المباشــر هو القانون، قابلا للاستخدام، وقد جرى توظيفه فعلا، لفهم قوانين التاريخ - تاريخ الحضارة الإسلامية، في المقام الأول.

غير أن القيــاس بالمماثلة يخفي، مع ذلك، الجانب الأهم لمنهجية ابن خلــدون، ذلك الجانب الــذي يربطه بجميع دُعاة خطــاب الحضارة في المســتقبل: النزوع إلى التعويل على الثنائيات لتفسير قوة البحث الفكري وجــدوى الأحكام التحليلية. فابن خلــدون لا يكف أبدا عن تأطير جميع القضايــا من منطلق زمرتين متنافســتين أو متكاملتين من العناصر. لعل أكثرها أساسية بالنسبة إلى التاريخ هي العلاقة الديالكتيكية بين البداوة والحضارة، المتشكلة في إطار مفهوم «العمران» الشامل. غير أن إشاراته إلــى العــرب والعجم بوصفهما موردــن لغويين، مع بقــاء العرب أرقى،

ولكــن العجم أكثر إبداعا، صريحة ومتكــررة. إضافة، ثمة إبراز المنطوق والمكتوب على أنهما تعبيران عن اللغة، حيث الأول أكثر قربا من العصبية، التضامــن الفطري، مع بقاء الثاني ضروريا أكثر بالنســبة إلى الفعاليات البيروقراطية الأساسية في المجتمع المتحضر، في الثقافة المستقرة، وفي فن إدارة شؤون الدولة.

هناك بالتأكيد، أخيرا ثنائية العقل والنقل، ثنائية النظر والتقليد. وزوجا العقل والنقل هذان متكاملان بمقدار ما هما متزاحمان أو متنافســان، إذ ينتسـبان إلى تصور أوســع للعلم. وهذا واضح في تركيب المنهج الدراسي لدى الجبريني، سَــلَف ابن خلدون المغربي ومؤلف كتاب أساسي يميز فيه بين نمطين من أنماط المعرفــة: علم الدراية وعلم الرواية. أولهما موضوع للنقاش والحوار والثاني أمرٌ حفظٍ عن ظهر قلب وإيصال، غير أن مســائل معينة في المناهــج الفعلية تقع فيٍ خانَتَيْ الدراية والرواية كلتيهما، خانتي العقــل والنقــل (العَظْمة 1981 : 102). ومنها الفقــه والدين، بما يفضي إلى اختزال التعارضين شــديدي الوضــوح اللذين كثيرا ما يميزان القراءة الثنائيــة، ما بعد التنويرية لابن خلدون علــى أنه نصير العقل في مواجهة الدين، نصير المنطق في مواجهة الإيمان. سائر الثنائيات بحاجة إلى إذابة في بوتقة طيــف احتمالات، لا في قالب حُكْــمٍ تصنيفي واضح قائم على معادلة: إما ... أو...

تمثلت أنموذجية الحضارة الإسلامية اللافتة بقابليتها للتكرر الذاتي عبر المسكونة أو المسكونة الأفرو - أورواسية. ويرأي باحث تركي حديث، كانت ثمة حضارة إســلامية واضحة المعالم بأُسَرها المعرفية المترابطة عبر «المجتمعات البلاطية» (حواشــي الأســر الملكية) في إســطنبول، أصفهــان، هرات، دلهي، والقاهــرة، إضافة إلى أخرى، حضارة متجلية جنبا إلى جنــب عوالم المدن، الإمبراطوريات، والدين الثلاثة المترابطة. كانت الإمبراطوريات الإســلامية معتمدة على مدن إسلامية منبثقة من الإســلام ومعزِّزة له في الوقت نفســه، بوصفه دينــا ونظرة إلى العالم (Weltanschauung). كانــت اللغة العربية الوســيلة الكونية الشــاملة للخطاب الديني، في حين أن اللغة الفارســية كثيرا ما كانت لغة الثقافة

الرفيعة، مع بقاء جملة مشتركة من القراءات اليومية بما فيها عيون أدب غير دينية مثل أشعار عمر الخيام جنبا إلى جنب تفاسير شهيرة للقرآن. ثمة معماريون احترفوا بناء القصور، الأضرحة، نوافير الماء، والجسور في جغرافيا ممتدة من آغرا في الهند إلى سيراييفو في البوسنة (آقتورك 2009).

كان أحد مشاهير الشهود على الحضارة الإسلامية واضحة المعالم قاضيا مغربيا ومعاصرا لابن خلدون يدعى ابن بطوطة (المتوفى عام 1368). وابن بطوطة هذا كان قادرا على الانتقال من تمبكتو في مالي إلى أواسط الفولغا في روسيا، ومن الهند الشمالية إلى إسبانيا الإسلامية. وفي كل مكان زاره كان يستطيع، وقد فعل أكثر الأحيان، أن يتحدث عن سلسلة من الموضوعات باللغة العربية مع متعلمي هذه الأقاليم. ونحن اليوم نعرف عن ابن بطوطة ما نعرفه ليس بسبب أسفاره فقط، بل وجراء الاهتمام الملكي الذي حظيت به تلك الأسفار. فالسلطان المغربي أبو عنان كان شديد الانبهار بالقاضي الرَّحّال فكلف أديبا يدعى ابن جُزي بتسجيل وزخرفة سنوات مواطنه التسع والعشرين على الطرق البرية والبحرية من عام 1325 إلى عام 1354 (انظر خارطة مصورة في مسلّم 1996: 166 - 167). وكتاب «الرحلة» الناتج يروي قصة الأسفار الأسطورية لعالم الدين المغربي الذي غطى المسكونة الأفرو - أوراسية طولا وعرضا (دان 1989). لم تكن الرعاية سهلة المنال في جميع المحطات وكما بَيَّنَ كورنيل في مقال ذكي فإن راعيه الملكي بالذات لم يكن جديرا بالثقة مائة بالمائة (كورنيل 2005: 47 - 49). غير أن تنافسا بالغ الضراوة ظل متواصلا على امتداد قرون عديدة في طول العالم الإسلامي وعرضه بين القصور الملكية في اسطنبول (العثمانية)، أصفهان (الصفوية)، وهرات (التيمورية) على اجتذاب الأغنى مواهبَ من الشعراء، المعماريين، والموسيقيين، وقد كان كل عاهل شديد الحرص على تقديم حزمة منافسة من المكاسب والمنافع للفنانين والمثقفين في بلاطه أو بمتناول يده.

وريثان لابن خلدون في الخطاب الحضاري

تبقى مسـألة ما إذا كانت الحضارة الإسلامية حضارة مستقلة بذاتها أم هي متضافرة مع حضارة أخرى نقطة مركزية لاستكشاف ميادين بحث أوسـع. أيهما ميدان البحث الأوسـع بين تاريخ العالـم والأنظمة العالمية؟ لـكل منهما جَذْرُه الراسـخ في أدبيـات العلوم الاجتماعيـة، ولكن أيهما صاحب الكفة الراجحة لدى التفكير بالإسلام، بالدول القومية الإسلامية، وباللاعبين المسـلمين على الصعيدين الكلي والجزئي؟ بصريح العبارة، هل أفضل أشـكال فهم الإسـلام هو النظر إليه على أنه بنيان حضاري واحد فـي إطار تاريخ عالمي، أم رؤيته، بدلا مـن ذلك، بوصفه مجرد فرع ثانوي تابع لنظام عالمي أوسع؟

سأجادل فيما يلي قائلا إن التوصيفين أو أسلوبي النَّسب كليهما واردان وممكنان، مع أن الخيار مشحون بعواقب معينة بالنسبة إلى تقويم الشواهد الإسـلامية. ليس الإسـلام معزولا عن الحضارات الأخرى ولاسيما على صعيـد مفهومَيّـه عن التراتـب والقرابة. غير أن أيـا منهما ليس أصيلا ومتجذرا في الإسلام بوصفه دينا، لذا فإن من الواجب النظر إلى الإسلام فـي إطار الخطاب الحضاري بوصفه متحـولا ثقافيا معطوفا على، ولكن متجاوزا، جملة مضامين دينية. تماما كما يحيط عنوان العالم الإسـلامي بالمناطق ذات الأكثرية المسـلمة في أفريقيا وآسـيا، تقدم صفة إسـلامي الوصـف الأفضل لتلـك الملامح العابرة للانتمـاءات الإقليمية التي تربط بين أجزاء منفصلة من أفريقيا وآسـيا وتشكل الفرع الإسلامي للمسكونة الأفرو - أوراسـية. بعبارة أخرى، تقوم الحضارة الإسـلامية باستحضار شبكة جغرافية - ثقافية أوسع من أن يمكن تحديده بمجرد الولاء للإسلام دينا، وطقوسـا، وشـريعة. وإذا كان من غير الممكن، ومن غير الجائز، أن يُنظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها حلقة في سلسلة عالمية فطرية أو حتميـة ما، فإن من غير الممكن أيضا فهمهـا بمعزل عن حضارات أخرى متفاعلة معها، مشـكِّلة لها ومتشـكِّلة بها، على امتداد مسيرتها التاريخية الطويلة. أما على الصعيد الوظيفي فإن الحضارة الإسـلامية هي الجسر الممتـد من الأنظمة الاجتماعية القديمة إلى نظيرتها الحديثة، على الرغم

من أن عمل باحثين غربيين واعتذاريين إسلاميين، على حد سواء، ظل دائبا على طَمْس تلك الوظيفة الجاسرة، الحاسمة لجملة المبادئ والقيم، اللاعبين، والسيرورات الإسلامية [4].

في طَرْحي لهذا الرأي واستخدامي لهذه المفردات، أجدني حاذيا حذو مارشال جي اس هوجسون، رائد جيله من متخصصي الدراسات الإسلامية. ولأن هوجسون هذا تعرض للإغفال باطراد من قبل أكثر المنظرين الرئيسيين - حتى إدوار سعيد لم يجدْه جديرا ولو بهامش في كتاب الاستشراق [5] - فإن من الحاسم أن تتم العودة إلى عمله لتقويم موقفه الفريد، المقنع من الحضارة الإسلامية استقرائيا. وقيمة عمل هوجسون تغدو أكثر وضوحا حين تتم مقارنة إنجازه ومعارضته مع إنجاز إيمانويل فالرشتاين wallerstein، صاحب نظرية الأنظمة العالمية. فخلافا لهوجسون، ظل فالرشتاين متمتعا باعتراف واسع الانتشار على مبادرته إلى مراجعة العلاقة بين العناصر المادية ونظيرتها الثقافية المحددة للوحدات الاجتماعية واسعة النطاق. وبالفعل فإن فالرشتاين ذو قامة طويلة بارزة بين أساتذة العلوم الاجتماعية المعاصرين بسبب مزاوجته البارعة بين النظرية التنموية والسوسيولوجيا التاريخية، على رغم تعثره لدى تعامله مع البيانات الإسلامية وبقائه مساهما ثانويا في الخطاب الحضاري.

فالرشتاين

الوحدة الرئيسية في مشروع فالرشتاين، حجر زاوية نظريته، هي الاقتصاد الرأسمالي العالمي (انظر راغين وتشيرو 1984). أكثر من المجموع الإجمالي للدول القومية الرأسمالية (سوابق الجي: 8 والجي 20 الحاليين)، يشكل الاقتصاد الرأسمالي العالمي نظاما عالميا لأنه يعمل بوصفه «كيانا اقتصاديا مغطيا قارات وكيانات سياسية» (ما يجعله نظاما اجتماعيا فريدا وشاملا. عمليا، تتم إدارة العالم، برأي فالرشتاين، بالاقتصاد، لا بالسياسة، مع بقاء حشد الدول القومية مترابطة عبر شبكة اجتماعية - اقتصادية ديناميكية تنخرط فيها، ولكن دون أن تتحكم بها

آخر المطاف. من المفارقات الساخرة أن الماركسي المخضرم يصبح داعية للنظام الرأسمالي، أقله في النظرية، لأن غياب التحكم السياسي المركز يعني أن «اللاعبين الاقتصاديين متمتعون بقدر أكبر من حرية الحركة، بما يعزز فرصهم لمراكمة الثروة ودفع عجلة التراكم على الصعيد الكوكبي إلى الأمام» (فالرشتاين 1980: 287).

ومع قيامه بتسليط الضوء على النظام العالمي أو الاقتصاد الرأسمالي العالمي، فإن فالرشتاين لا يعمد إلى إغفال وحدات أخرى. يقوم أيضا بمقارنة دول قومية، مناطق، ومدن بالنظام العالمي الحديث، ولكن قيمتها الرئيسية أداتية أو غائية: بيان الدور الذي تضطلع به في تمكين مجمل النظام العالمي من مواصلة العمل.

الشاهد المؤكِّد لصحة مادة فالرشتاين النظرية لا يأتي من ميدان اختصاصه هو، بل من مدرسة الحوليات. هو يوظف عمل معشر الحولياتيين لخدمة برنامج سياسي فج، بذكاء، «لا لفهم تاريخ النظام الرأسمالي العالمي فقط، بل ولمحاولة إعداد القاعدة الفكرية لمجيء نظام اشتراكي عالمي» (فالرشتاين 1980: 307). لعله أكثر من مجرد مصادفه أن يكون المركز الذي تولى الإشراف عليه والذي كان المحرك بالنسبة إلى إنتاجه الأكاديمي حاملا اسم مركز فيرنان بروديل أو مركز فيرنان بروديل لدراسة الاقتصادات، الأنظمة الاقتصادية، والحضارات، وفق عنوانه الأكثر تفضيلا.

اشتراكية فالرشتاين الألفية (millenartan)، التي كثيرا ما تُنتَقَد بوصفها اختزالية، تقوم على حذف اثنين من الملامح الحاسمة بالنسبة إلى العالم الإسلامي، وهما منطويان على أهمية استثنائية على صعيد مدى صلاحية الحضارة الإسلامية مقولة تحليلية: (1) الاهتمام الدائم بأشباه الأطراف، و(2) التأكيد المتكرر للإنتاج الثقافي عنصرا حاسما بالنسبة إلى كل من الهوية الجماعية والبقاء النهائي.

يبقى مفهوم شبه الطرف أحد أكثر وحدات فالرشتاين التحليلية أصالة ووضوحا. ومع أن الإطار المرجعي الحاسم لدى فالرشتاين هو إطار مركز - طرف، ثنائي مألوف، فإن شبه الطرف ينجح، إذ يمتطي المركز والطرف،

في تسليط الأضواء على الأقاليم/الدول القومية التي ليست دافعة للنظام العالمي ولا مدفوعة من جانب هذا النظام ولكنها مضطلعة، مع ذلك، بوظيفة الكيانات الجاسرة، متضافرة من نواحٍ معينة مع المركز، ومن نواحٍ أخرى مع الطرف. وأمثلة فالرشتاين الرئيسيةً هي البندقية وإسبانيا في القرن السادس عشر، السويد في القرن السابع عشر، وبروسيا في القرن الثامن عشر، روسيا في القرنين التاسع عشر والعشرين، اليابان أواخر وأوائل القرنين التاسع عشر والعشرين على التوالي، وكل من البرازيل وجنوب أفريقيا اليوم.

ما هو لافت بغيابه عن القائمة المدرجة أعلاه، وعن عمل فالرشتاين عموما، هو التنبه إلى الدول الإسلامية الرئيسية في شبه القارة والأرخبيل الآسيويين. يكاد يبدو كأن المظلة الاستعمارية المنشورة فوق هذه المنطقة الشاسعة عبر الموجة الثانية من التحديث التي مثلها البريطانيون والهولنديون، في المقام الأول، قد حجبت عن رؤية فالرشتاين الخاصة بالبناء المنهجي للأنموذج جميع عناصر آسيا الوسطى. يبقى فالرشتاين شديد الالتصاق بالمنطقة الغربية القصوى من آسيا، المعروفة الآن باسم أوروبا، جنبا إلى جنب جارتها الجزيرية، بريطانيا، أو بالمنطقة الشرقية القصوى من آسيا: الصين وجاراتها، بديلا، ولكن الوسط الإسلامي غائب إلى حد كبير. وبسبب هذه الغفلة التي تكاد أن تكون انعكاسية، يخفق فالرشتاين في إتقان رسم معالم الوظيفة المركزية للإسلام بوصفه حضارة جاسرة، بوصفه شبه طرف متميز بمرونةٍ وقابليةِ تكيف تؤكدان صحة رؤيته المفهومية الأصلية، وإن قامتا بتعديلها.

ثمة كيان سياسي إسلامي واحد يطفو على السطح في مشروع فالرشتاين لبناء النماذج. هو يكرر لفت الأنظار إلى الإمبراطورية العثمانية: لعل ذلك يعود إلى أن هذه الإمبراطورية، بين سائر الكيانات السياسية الإسلامية العائدة إلى ما قبل الحداثة، هي التي بدت متناغمة مع أحكام فالرشتاين القَبْلية الخاصة. إنها الأكثر قربا من أوروبا. إنها جزء من مسار أوروبي أوسع مفضٍ إلى قلب تاريخ العالم والجغرافيا

المعاصـــرة، إلـــى درجة أن مؤتمـــر 1998 الثامـــن الذي يعقـــد مرة كل عامين لمركز فيرنان بروديل لدراســـة الاقتصـــادات، الأنظمة التاريخية، والحضارات، ســـلط الأضواء علـــى الإمبراطوريـــة العثمانية والاقتصاد العالمي، مع اهتمام استثنائي بقضايا القانون والشرعنة. أما مئات جوانب الإنتاج الثقافي في الإمبراطورية الإسلامية الأكبر والأطول عمرا العائدة إلى فترة ما قبل الحداثة فبقيت خارج دائرة الاعتبار (للحصول على نوع من التصويب الجزئي انظر روجرز 2000).

من الواضح أن مشـــروع فالرشـــتاين يبقى مفتقـــرا افتقارا مصيريا حاســـما إلى قراءة معمقـــة للثقافة بوصفها جوهـــرا حضاريا. إذا كانت الحضـــارة ثقافة مكتوبـــة بأحرف كبيـــرة على امتداد عنصـــري المكان والزمان، كما سبق أن قيل غير مرة، فإنها لا تتطابق مع قالب فالرشتاين للحضـــارة بوصفهـــا بشـــيرا بفجر نظام اشـــتراكي عالمـــي. وحين يقوم فالرشـــتاين باســـتحضار «الحضارات» بالجملة فإنه يفعل ذلك سجالا: فقط بسبب التفوُّق المفترض للغرب - حضارة مهيمنة على العالم موازية للتقدم، والتنوير، والخلاصية الكونية - يجري الإتيان على ذكر حضارات أخرى، قيمها المضادة «محصورة» بالهوية، الاستقلال، والتنوع (انظر نقد آرناسون 2003 أ: 7 - 10).

هوجسون

الســـؤال المركزي المنتصب في وجه فالرشـــتاين كان هو نفسه السؤال الـــذي يواجه جميع منظِّري العلوم الاجتماعية، تحديدا: «لِمَ الغرب؟» تمثل الجـــواب الذي قدمه بالتفاعل المميز بين السياســـة والاقتصاد، في غياب شـــبه كامل للتنبه إلى أي من الابتكارية التقنية أو الدوافع الثقافية. وعند مبادرته إلى إعادة سرد الحكاية المألوفة لانبثاق الحداثة، نجده غائصا في أعماق ذكرى سلسلة واحدة فقط من سلاسل تاريخ العالم.

ثمة جواب آخر أعطاه آخـــرون، أولهم ماكس فيبر. يقوم الجواب على تأكيد التفاعل بين المعايير الثقافية والاقتصاد أو قوى الســـوق. وكما شكا آيزنشـــتادت، فإن معظم خصوم الاستشـــراق لم يبرأوا من العِلَّة التي شكا

منها الناقد الإيراني (المعروف) جلال آل أحمد مُطْلِقا عليها اسم «علّة الانبهار بالغرب». وقد قال آيزنشتادت إنهم «ظلوا ميالين إلى رؤية فيبر مؤلفا ذا منطلق مركزي أوروبي شديد الانشغال بتحليل أصل النظام الرأسمالي الحديث، مسلِّطا الأضواء على تفوق الغرب، ولكن مغفلين الوجه الآخر لخطابه الذي أكد جملة الديناميكيات الداخلية المستمرة لدى الحضارات الأخرى» (آيزنشتادت وشلوختر 1998: 6) [6].

يقدِّم هوجسون التصويبَ الضروري للفالرشتاينية الفجة. لم يتعمد الرجل اختزال الإنجازات الاجتماعية ولا المبادئ الثقافية للمجتمعات غير العربية؛ أراد استعادة وتأكيد ما كان قد سبق لها أن عَدَّتْها خلاقة ومنتجة على حد سواء. لذا فإنه - هوجسون - بادر، في مقالته الرئيسية حول الطابع الضبابي الغامض للحداثة، المنشورة قبل أربعين سنة، إلى لفت الأنظار لا إلى الهيمنة الكوكبية الأورو - أمريكية بل إلى الوجه السلبي لهذه الهيمنة بالنسبة إلى المهيمَن عليهم أو المهمَّشين.

> ففي تأكيده لوجه الاقتصاد الرأسمالي العالمي الناشئ السلبي، يستبق هوجسون نبرة تحليل فالرشتاين نفسه، ولكنه يرى الطريق المفضية إلى التعافي من منطلق مناقض كليا. جادل يقول: «لم يكن الأمر إلا جزءا من الطابع التحويلي للتحول الجديد»،
>
> إلا أمرَ قيام هذا التحول بنسف جملة الفرضيات التاريخية المسبقة التي كانت عمليات الانتشار التدريجي قد حافظت بموجبها على التكافؤ بين المجتمعات المتمدنة الأفرو - أوراسية بالذات. ففي الوتيرة الجديدة للتغير التاريخي، حيث باتت العقود كافية لإنتاج ما كانت القرون قد أنتجته من قبل، لم يعد تخلّف عن الرَّكْب مدة أربعة أو خمسة قرون آمنا. لم يعد الانتشار أو التكيف التدريجي القديم ممكنا ... تعين على تلك المجتمعات غير المتحولة الجامدة عند المستوى الزراعي التي لم تتقاسم مع الغرب افتراضاته المسبقة، بالضرورة، أن تتابع التطور في إطار تقاليدها الخاصة وبوتيرتها الخاصة أيضا، متبنية من

> التقاليـد الغريبة فقط ما يمكن تمثُّله على ذلك الأسـاس. لذا فإن التحول الغربي، ما إن قطع شوطا حتى بات متعذر التكافؤ المسـتقل معه من ناحية ومستحيل الاقتباس جملة من ناحية ثانية. غير أنه بقي، مع ذلك، متعذر التجنب، في معظم الحالات. لقد انهار التكافؤ الألفي للقوة الاجتماعية، مع عواقب كانت كارثية في جُل الأماكن.
>
> (هوجسون 1993: xiii، هـ 80)

بعد نقطة التناظر مع مشـروع فالرشتاين هذه، يفترق هوجسون. فبالنسـبة إليه، كما بالنسـبة إلى أنطونيو غرامشـي كانت سيطرة - ومعها هيمنـة - أوروبا الغربية/أمريكا الشـمالية وثيقة التحالف مع الإمبرياليـة والكولونيالية. ولأن رأس المال الثقافي ليس أقل من رأس المال الاقتصادي انخـراطـا فـي عمليتـي الترويـج لأسطـورة التفـوق الغربي ومقاومتهـا، لا يسـتطيع المرء أن يـراوغ ضرورة تحليل الدين، يبقـى الدين متجذرا بعمق في الحوار الدائر حول أصل النـفوذ الأورو - أمريكـي الكوكبي وآفاقه. وبمقدار ما يمكـن التنظير لمقاومة ذلك النفـوذ ومتابعتها في زحمة من السـياقات الثقافيـة، فإنهما تمثلان أصواتا تَتَرَدَّدُ أصداؤها بين الطبيب النفساني المارتينيكي فرانز فانون والمنظر السياسـي الأمريكي جيمس سـكوت. وفيما كان فانون مؤيدا للعنف ضد الفَرْض الكولونيالي في الجزائر وغيرها، دأب سكوت على إماطـة اللثام عن مدى تعقد اسـتراتيجيـات المقاومـة، أو سـجلاتها الخفيـة، ضـد هيكليات دولة ما بعد الكولونيالية في جنوب - شـرق آسيا، ولكنّ في الجنوب الأمريكي أيضا.

بهذه القراءة، يصبح التحول أَوْجَ المنتصرين المجازي «بمقدار ما قدمت صيغ الهيمنة التاريخية نفسها في ثوب مقولة ماورائية، دين، نظرة عالمية»، إلا أن آخريـن بادروا أيضا، لمقاومة الهيمنة، إلى مناشـدة الدين بوصفه رأسـمال رمزي، بما أدى إلى تمخض خطاب المنتصرين عن «الحض على تطوير ردود متقنة إلى درجة أعلى أو أدنى في النسـخة السـرية (لكتاب المظلومين أو المهمشين) - (سكوت 1990: 115).

انسجاما مع روح هوجسون، يتعين على المرء أن يضع جملة من التجريدات المستعصية غير العملية مثل الغرب والعالم الثالث، المركز/ الطرف (الأطراف)، والمتروبولي/المحلي، في خانة إشكالية واحدة. تقول جانيت أبو لغد، مثلا، إن على المرء أن يتحلى بالجدية في تناول التمايز المحلي للثقافة والمؤشرات الكثيرة للنظام العالمي في كل إقليم وفي كل فترة محورية من التاريخ. ثم تتابع كلامها مؤكدة أن من الضروري، بعد ذلك، أن يتم النظر، قبل كل شيء، إلى الطابع المميز للأقاليم بوصفها عُقَد حضارة، عُقَد ولاء وممارسة دينية، عُقَد قيم، وعُقَد مبادئ، في المقام الأول. ومع أن لكل دين، بما في ذلك الإسلام، أفقا كونيا شاملا حاضنا لجميع الأعراق، واللغات، والثقافات، فإن من المعروف أيضا أن كل بيئة كوزموبوليتية/متروبوليتية تتولى تأطير شخصية الحياة الدينية ونَبْرتها بما يتناغم مع إيقاعها الخاص ومواردها الذاتية (أبو لغد 1989: 24 - 38 و1993: 96 - 102). وبالنسبة إلى منطقة المحيط الهندي، مركز الحضارة الإسلاموية، يبقى الهدف الرئيسي متركزا، كما ألمح سوغاتا بوسه، على «إدامة ساحة إقليمية بينية محيط هندية بؤرة تفاعل اقتصادي وثقافي بوصفها وحدة تحليلية مع تجنب مطبات افتراض أي أطروحة استمرارية غير مركبة وغير قابلة للإثبات» (بوسه 1998: 8).

يطيب لي أن أجادل، حاذيا حذو بوسه ولكن تشودوري المومأ إليه من قبل (تشودوري 1990) أيضا، قائلا إن منطقة المحيط الهندي لا المينا (الام إي ان ايه) - منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا - هي التي ألبست الإسلام ثوبها الحضاري الخاص، جاعلة الحضارة الإسلامية مقولة حيوية، محورية بالنسبة إلى التحليل التاريخي والمعاصر. ومن خلال حضوره في المحيط الهندي أصبح الإسلام عاملا ثقافيا آسيويا عاما. وقد مارس تأثيره - ومازال يؤثر - في جملة معتقدات وممارسات ملايين الآسيويين، من آسيا الوسطى إلى الجنوبية والجنوبية - الشرقية. ومع أن هناك ديانات آسيوية عامة أخرى - مثل الهندوسية في الجنوب الأقصى، والبوذية في الشرق الأقصى - فإن أيا منهما لا تلف الحافة الجنوبية للقارة الآسيوية إلى المدى الذي يفعله الإسلام.

مَلَكية ما قبل الحداثة

تقوم الحضارة باستحضار الدين وتتجاوزه. وتستدعي الحضارة التنبه إلى المؤشرات الاجتماعية جنبا إلى جنب المؤشرات المعرفية الدالة على من أفضى الولاءُ الإسلامي إلى تنميطهم. كان المحاربون والتجار عوامل تغيير حاسمة في كل من آسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية. فالغزاة المسلمون الآتون من الزاوية الشمالية الغربية هم الذين جلبوا معهم، أو طَوَّروا بعد وصولهم، سمات باتت، منذ ذلك التاريخ، مميزة للتجربة الإسلامية في آسيا الجنوبية على امتداد جزء كبير من تاريخها. وبعد قرون، كان تجار مسلمون، آتون من الجزيرة العربية كما من الهند، هم الذين راحوا يستقرون بأعداد ذات شأن في الأرخبيل المعروف اليوم باسم جنوب شرق آسيا. هؤلاء أيضا كانوا معتنقين الإسلام وموالين له، ولكن في ظل ظروف مختلفة، وبخصائل مغايرة.

غير أن ما كان منطويا على قدر أكبر بكثير من الأهمية تمثل بتعرض الكيانات السياسية الآسيوية الإسلامية للتشكيل أو الصوغ بفعل أنموذج حكم معروف باسم الملكية. وهو أنموذج مستمد من أنماط حراك اجتماعي وتنظيم أهلي – مدني طابعا آسيا الجنوبية منذ ما قبل العصر المحوري (منذ نحو 1000 ق.م. وصاعدا):

- مجتمع معسكر، مع جيش عامل لابد من تشغيله بانتظام، غالبا لغزو مناطق مجاورة والاستيلاء عليها؛
- حكم أوتوقراطي يتولاه قائد عسكري متمتع بسلطات أداتية ولكنه يدعي لنفسه غالبا مرجعية سماوية ويرعى باحثين يتولون دعم ذلك الادعاء؛
- نُصُب تحيي ذكريات أبطال دينيين جنبا إلى جنب حكام سابقين، يتولى بناءها قادة عسكريون لزرع الخوف في قلوب الأحياء.

بهذا المعنى، ليس ما قبل تاريخ آسيا الجنوبية الإسلامية جزءا من حياة المجتمعات الإسلامية الكائنة غربا بل بالأحرى من عهود، أو عهود وتركات متخيلة، لأشهَر وألمع ملوك سلالات سابقة. ثمة اثنان بارزان من

العصر المحوري: الإسكندر الأكبر (المقدوني) (356 - 323 ق.م.) وآشوكا الكريم (دام حكمه من 272 إلى 236 ق.م.). معا يضفيان تراثين يونانيا وبوذيا على آسيا الجنوبية. كان الإسكندر جنديا رائعا أراد أن تَذْكُرَه الأجيال اللاحقة بوصفه ملكا حكيما. ومن الباحثين الذين تولى رعايتهم أرسطوطاليس. كان يمثل الأسلوب الأخيميني في الحكم، ذلك الأسلوب المعطوف على الإمبراطورين الفارسيين قوروش وداريوس. أما آشوكا فقد أسس السلالة الماورية. لم يكن عنده في حاشيته شخص بمقام أرسطو، ولكنه تابع، عبر بناء الأوابد المستلهمة من اعتناقه المسرحي المثير للبوذية، أسلوب الرعاية الملكية المألوفة منذ أسلافه الفُرس - اليونانيين. ومع أن أي نصوص أدبية لم تبق، فإن أوابد آشوكا دامت فعلا، وجرى توظيفها وإعادة توظيفها من قبل سلالات متعاقبة بمن فيها عواهل لاحقون جاءوا من آسيا الوسطى سنأتي على ذكرهم فيما بعد.

تبقى الفارسية عنصرا حاسما. رغم إمكانية التعرف على العنصرين العربي والتركي في آسيا الجنوبية، فإنهما أقل شأنا من العنصر الفارسي. ومع أن الإسلام كثيرا ما يوضع في خانة واحدة مع اللغة والمبادئ العربية، فإن هاتين، اللغة والمبادئ، لم توفرا إلا الغشاء الخارجي الدال على انتشار الإسلام في شبه القارة. وصحيح أن الأتراك كانوا يؤلِّفون المصدر الرئيسي للجيوش الإسلامية، غير أن أيا من اللغة التركية أو الصيغ الثقافية التركية لم تميز نظرة أولئك القادمين إلى هندستان. فخلف الغشاء العَرَبي، والإطار التركي أيضا، كانت الصورة المركزية لهذه التشكيلة الاجتماعية الناشئة مجددا. وقد كان للصورة تصميمُها، الذي بدا تصميما فارسويا.

«فارسويا» Persianate تعبير جديد صاغه للمرة الأولى مارشال هوجسون لتقديم تفسير مغاير للإسلام في النظام العالمي، مختلف عن ذلك المستخلص استقرائيا من فالرشتاين. ومع أن تعبير فارسوي يصف قوة ثقافية معطوفة على اللغة الفارسية وعلى إيرانيين ذاتيي التماهي، فإن تعبير فارسوي هذا أكبر من أي لغة أو شعب؛ إنه يسلط الضوء على حقيقة عناصر يتقاسمها الفرس مع حكام هنود - آريين سبقوا المسلمين إلى شبه القارة. هناك عنصران طاغيان:

● التراتب الهرمي، وهو قائم على شارات مراتب متدرجة من الأعلى إلى الأسفل تتولى ربط الجماعات كلها بعضها ببعض، ولكن في نظام تراتبي واضح مخترِق لسائر التفاعلات الاجتماعية الرئيسية.

● الطاعة، وهو يستدعي وجود قواعد سلوك مع من هم أعلى مرتبة، ولاسيما مع العاهل أو الإمبراطور الحاكم.

كان منصب الإمبراطور معتمدا، في المقام الأول، على الجبروت العسكري، مع بقاء الدفاع عن المملكة، توفير الأشغال العامة، زراعة الأرض، جباية الضرائب، إقامة العدل من بين مهماته الإدارية الرئيسية. ولكن في موازاة هذه الجوانب الوظيفية كانت ثمة آيات تزيين المقام الملكي وزخرفته: قصور فاخرة، حدائق فسيحة، عرش شامخ، وملابس ذات بهاء يتعذر تصوره. باختصار كان الإمبراطور هو محور ثقافة بلاطية شاملة لجيش كامل من الاختصاصيين: من مهندسي العمارة والفنانين، من الحرفيين، من الموسيقيين، من الشعراء، ومن الباحثين الأكاديميين. وكما تمت الإشارة من قبل فإن ابن بطوطة كان له أنداد في بلاطات اسطنبول، وأصفهان، وهرات.

إذا كانت الصورة السابقة تتولى وصف الأنموذج الشمولي المثالي لنظام حكم تراتبي - هرمي محكم الإغلاق، فإنها تخفق في إيراد عدد غير قليل من العناصر الحاسمة التي صارت تصف ذلك النوع من الحكم الإمبراطوري والإمبريالي الممارس من قبل النخب الآرية الجديدة - الأتراك المتطبعين بالطبائع الفارسية الذين باتوا مسيطرين على حياة الهند الشمالية منذ القرن العاشر وصاعدا. وعلى رأس هذه العناصر كان، كما أشار روبرت كانفيلد (1991)، استخدام اللغة الفارسية ذاتها في سلسلة طويلة من الوظائف، الإدارية منها والأدبية على حد سواء، إضافة إلى تطوير نخبة ثقافية مطردة الاتساع كانت ترى نفسها معبِّرة عن قيم فارسوية، حتى حين لم تكن كلية الاندماج بالمعايير الإسلامية.

يمكن للمرء أن يسمي هذا التوسيع أو إعادة مَفْصَلة القيم الاجتماعية الهنديــة - الآرية إما فارســوية، إذا أراد تأكيد الفارســية مكوّنا لغويا، أو إســلاموية، إذا شاء الاعتراف بالطريقة التي يتم اعتمادها في استحضار الإســلام بالذات حين تكون العلاقة بين الالتــزام الثقافي والولاء الديني واهية جدا. أحيانا تكون العبارتان شديدتي القُرب بما يمكّن من استخدام إحداهما بدل الأخرى. الحاسم في الحالين هو توسُّع المعنى الدلالي ليشمل ما هو أكثر من الاستعمال اللغوي (الفارسي) أو الالتزام الديني (الإسلام) (علم 1998؛ إيتون 1993) [7]. وبأي من القراءتين، يتعذر اختزال الثقافة إلى «مجرد» اقتصاد أو أنماط إقليمية لهيمنة اجتماعية - اقتصادية.

تبقــى تعددية الإســلام القيمية - التكافئية عنصرا حاســما من عناصــر التحليل الحضــاري في العالم الإســلامي عموما ولكن في آســيا الجنوبيــة والجنوبية الشــرقية خصوصا. ثمة حاجة ماسّــة لرؤية الإســلام بوصفه أقوى رمزيا مما يعكســه مؤيدوه ومعارضوه. فالحضارات تقوم على القوة المتخيلة جنبا إلى جنب القوة المؤسســية لجميع الأديان المتوفرة، غير أنها لا تلغي إمكانية وجود أي دين واحد لجماعــات معارضة. مرة بعد أخرى، نجد جماعــات مقاومة لحاكم مســلم باسم الرب نفسه، النبي ذاته، وأسرة المؤمنين عينها التي لدى خصومهــم. يكون الصراع على المرجعية السياســية حتى حين يؤطَّر على أنه نزاع حول الحقيقة الدينية، وكما جادل سانجاي سبراحمنيان (1998) بتشديد لافت، لابد لمؤرخي المستقبل من أن يولوا مزيدا من الاهتمام الجدي بالكتل الاجتماعية - تركيبتها، تواتراتها، حصائلها - بدلا من مجرد الاكتفاء باستحضار الفرد الكاريزمي أنموذجا مفسِّرا. ولعل العبرة المستخلصة من كل من آسيا الجنوبية والجنوبية الشرقية على حد ســواء هي ضرورة التســليم بالمبادئ والقيم الإسلامية على أنهــا قابلة للانتقال ومطَّــردة بثبات في ســياقات تعددية، كائنا من كان الحــكام ومهما كان الرهان في الصراعــات المحلية أو الإقليمية على الســلطة. هي عبرة من شأن هوجسون أن يرحب بها ويهلل لها؛ عبرة لايزال يتعين على فالرشــتاين وتلاميذه أن يبادروا إلى تطبيقها

علــى القوة الماحقــة للاقتصاد الكلي، بســيناريوهات تُقّصي الثقافة وتسد الطريق على الديناميكيات الفعلية للصراع التاريخي والصدفة الإنسانية في صوغ السياسة الحضارية.

تصويبات حديثة

في قالــب هوجســون، ولكن مع عين علــى إيقاعات وســائل الإعلام المعاصرة، حاول المؤرخ الإيراني(*) لإيران ريتشارد دبليو بوليت توسيع دائرة القوة التحليلية للحضارة وتوأمة الإســلام والمســيحية على أنهما عضوان تعاونيــان في الحضارة نفســها بدلا مــن كونهما عضويــن في حضارتين متزاحمتــين. في كتيــب حمل عنوانا اســتفزازيا هو: دفاعــا عن حضارة إســلامية - مســيحية، يقوم بوليت بطرح الحضارة الإسلامية - المسيحية تعبيرا جديدا مناســبا للّحْظــة الحالية، لحظة ما بعد الحادي عشــر من ســبتمبر في التاريخ العالمي. فمع أن مســلمين كُثرا يختزلــون الغرب كله بالولايــات المتحدة، ومع أن جُــلّ الأمريكيين يميلون إلى عــدم رؤية العالم الإسلامي إلا حَوْزَةَ إرهابيين عَرَبا/مسلمين، فإن الحقيقة أكثر تعقيدا. في تناقض صارخ مع نبوءة صمويل هنتنغتون الخاصة بصدام الحضارات (بين الغرب والآخرين)، ولاســيما الإسلام، وفي تعارض قوي مع تساؤل بيرنارد لويس الخطابي: «ما الخطأ؟» (حيث كل شيء مرتبط باسم الإسلام)، يلمح بوليت في الأفق البعيد مســتقبلا خَلْف الخطب المطولة لأمريكيين مصابين برُهاب إســلامي ولكن أيضا ضد آمال المتطرفين المســلمين، ســواء أكانوا متعصبــين دينيين أم طغاة علمانيين. «من غيــر الممكن فهم ماضي الغرب ومســتقبله فهما كاملا دون تقويم العلاقــة التوأمية التي طالما كانت له مع الإســلام على امتداد ما يقرب من أربعة عشــر قرنا. الشيء نفسه صحيح بالنسبة إلى العالم الإسلامي» (بوليت 2004: 45).

إذا كان الغــرب الأورو - أمريكــي والعالم الإســلامي يتبادلان التبعية فعــلا، يعتمد كل منهما على الآخر، فإن أيا منهما لا ينطوي على أي معنى دون شــقيقه الذي هو منافس في الوقت نفســه. يتعين على كل منهما أن

(*) كما ورد في النص الأصلي، بينما الصحيح هو أن ريتشارد بوليت هو أمريكي الجنسية. [التحرير].

ينجب قادة يعتنقون، يجسِّدون، ويشجعون مُثُلا عليا استيعابية. بوليت المؤرخ الذي صار نبيا يخلص إلى:

> ستشهد السنوات العشرون إلى الثلاثين القادمة قادة دين (مسلمين) متسامحين مسالمين وجدانا، من نمط غاندي، ومارتن لوثر كنغ (الابن)، ونلسن مانديلا، وهم يحجبون من حيث الاحترام والشعبية دعاة اليوم إلى الجهاد، التعصب والأوتوقراطية الدينية.
>
> (2004: 161)

على الرغم من الغلو الذي يطبع هذا البيان الخجول، فإن الدعوة إلى إعادة النظر في مستقبل البشرية من منطلق التحليل الحضاري دعوة آمنة وسليمة. فالثنائيات ليست عديمة الأهلية أبدا، وبعض أكبر الصدوع ناجمة عن تباينات «طفيفة» تخفي عناصر اندماج وتآلف أكبر. وجدوى التركيز على الحضارة، إفراديا أو على نحو مترادف، وهذا أفضل، هي فهم الإطار الثقافي/الديني الذي يتم فيه تقاسم الهوية والمرجعية، والأمل، والولاء، حتى أكثر مما يتم التزاحم عليها والتنافس حولها.

وفي سياق الإسلام الأفرو - أوراسي، تصبح الحضارة الإسلاموية حضارة جاسرة تجرد حوارا غربيا - إسلاميا ضيقا من مركزيته، وتوفر بدلا من ذلك طيفا كاملا من صور الغرب - الشرق المعاصرة، سواء أكان إسلاما أفريقيا في السنغال وغيرها من أجزاء أفريقيا الشمالية والغربية الفرانكوفونية ما بعد الكولونيالية، أم الموروث البريطاني غير المباشر في السعودية وإيران، عاكسة ومعززة في الوقت نفسه الافتراق السني - الشيعي الأكبر في الشرق الأوسط، أو، أبعد شرقا، التأثير البريطاني في ماليزيا، الهولندي في إندونيسيا (انظر شولزه 2002: 86 - 89). ما من مقولة بلا خارطة. السياق مهم، والسياق التاريخي الذي أفرزه التوسع والحكم الكولونيالي الأوروبيان في المحيط الهندي لا يمكن إغفاله عند التفكير إما بالهوية الإسلامية أو بالذاتية الإسلامية، حيثما نظر المرء في المسكونة الأفرو - أوراسية. ليس ثمة أي إسلام دون ذوات مسلمة، وهذه الأخيرة هي التي تتولى مهمة عكس الموروث الكوزموبوليتي للحضارة الإسلاموية وإسقاطها على القرن الواحد والعشرين.

قــد يبادر أولئك الذين يعتمدون السياســة بدلا مــن التاريخ أنموذجا للحضــارة والتميــط الحضاري إلــى الاعتراض. فالثنائيــة المفضلة في خطــاب العلوم السياســية حول العالم الإســلامي هي ثنائيــة الدين في مواجهة السياســة. والخرافة الشــائعة المألوفة جدا هــي خرافة أن «هم» ليســوا مثل «نا»؛ والمســلمون، خلافا لرأســماليي أوروبــا الغربية ما بعد التنويرية الديموقراطيين الليبراليين، لا يفصلون الدين عن السياسة. وقد دأب طلال أســد في عدد غيــر قليل من كتاباته على التشــكيك في هذه الصورة البســيطة، كما قام عبد الله النعيم بنشر دراسة وافية جادل فيها قائلا إن الدين لا يمكن فقط بل يجب أن يكون، وقد كان تاريخيا، مفصولا عن مكائد الدولة ودسائسها في العالم الإسلامي (النعيم 2008).

لدى معشــر علماء السياسة أيضا ثمة من يبذل محاولات ذات شأن لإعادة التفكير بطبيعة ما هو ديني وما هو سياسي في الإسلام، وصولا إلــى تعقيدها. هنــاك محاولتان جديرتان بمعاينــة خاصة. حاذيا حذو أســد، أقدم بيتــر ماندافيل على قول إن تحديد ما هو ديني وسياســي متوقــف على مفاهيم قَبْلية عما هو علماني. ومــع أن القانونين الديني والعلماني لــم يجر التمييز بينهما بوضوح في الجــزء الأكبر من العالم الإســلامي حتى وقت قريــب، فإن مجيء الحكم الاســتعماري تمخض عــن أنظمة حقوقية مزدوجــة قائمة على فصل القانــون العام (المتعلق بالقضايا المدنية والجنائية) عن القانون الديني (المتعلق بأحوال شخصية مثــل الزواج، الطلاق، والإرث)، وصــولا إلى صيرورة القانون الديني، أو الشــريعة، معيار الولاء والأصالة الإســلاميين. ثم يتوصل ماندافيل إلى اســتنتاج أن هناك، رغم الاحتجاجات الإسلامية على العلمانية بوصفها إيديولوجيــة «ماديــة»، كافرة، علمانية أمر واقع مؤسســية تطغى على، وتشــكّل جل، الكيانات السياســية في البلدان ذات الأكثرية الإسلامية (ماندافيل 2008: 10 - 15).

ثمة أستاذ علوم سياسية آخر، أوليفييه روي، يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في طمس الخط الفاصل بين الهويتين العلمانية والدينية، الفرديتين والجماعيتين، على حد ســواء. لقد أنتجت الاتصالات الحديثة، متضافرة

مع عمليات النزوح الشتاتية، الطوعية منها والقسرية (في الغالب)، برأي روي، تحولا جماعيا كبيرا في الهوية الإسلامية. يتعرض المسلمون لعمليتي تجريد غير مسبوقتين من النَّسَب والأرض في الوقت نفسه. الحضارة نفسها باتت، ببساطة، مفردة بالية ولّى زمانها، ولم تعد تعكس الواقع القاعدي للتعبير الذاتي والتطلع الجماعي الإسلاميين. ليس الاستمرار والثبات، بل التغيير، هو ما يبشر به المستقبل.

> في وقت باتت فيه الحدود الجغرافية بين الحضارات الكبرى متلاشية، ثمة عملية إعادة اختراع تخوم عقلية لنفخ روح ثانية في شبح حضارات زائلة: ثمة تعددية ثقافية، أقليات، صراع أو حوار حضارات، وما إلى ذلك. يجري الترويج للانتماء العرقي والديني من أجل رسم حدود جديدة بين جماعات تقوم هويتها على تعريف معطوف على الأداء (تعريف أدائي): لسنا إلا ما نحن، أو ما يقوله الآخرون. والحدود العرقية والدينية الجديدة لا تتطابق مع أي أقاليم أو مناطق جغرافية. هي تفعل فعلها في العقول، في المواقف، وفي الخطابات. إنها صوتية أكثر منها إقليمية، وإن كانت مكرسة ومُدافَعا عنها بقدر مطَّرد التزايد من الحماسة لأنها واجبة الاختراع، ولأنها تبقى سريعة العطب وعابرة، انتقالية. يفضي تجرد الإسلام من الجغرافيا إلى نوع من البحث عن تعريف، لأن الإسلام لم يعد متجذرا في ثقافات إقليمية.

(روي 2004: 20)

كان الاقتباس من روي طويلا لأن آراءه تطفو على السطح تكرارا في المناقشات الدائرة حول الإسلام ولاسيما بين غير الخبراء الاختصاصيين[8]. تكمن الصعوبة في كون المسلمين، مثل جُل غير المسلمين، يحملون جوازات سفر. بمعنى أن المواطن الكوكبي المعولم لا يزال منتميا إلى إقليم معين. هو، أو هي، مطبوع بدمغة ذلك الموقع الجغرافي، السياسي، بوصفه متميزا عن آخرين محرومين من ذلك الامتياز، وبوصفه، في الوقت نفسه، عبئا على

هوية دولة قومية محددة. وفي حين أن السياسة ليست محصورة بالدولة، والمجتمع المدني يضمن، أو يجب أن يضمن، تعددية الهويات الفئوية بمعزل عن التحديق المراقب للدولة وزبانيتها، فإن الدول القومية ذات الأكثرية الإسلامية لا تزال هي المتبنية لمفهوم هوية جماعية، متجانسة. إنها هي التي تطرح نفسها حاملة حضارة إسلامية مميزة. لسنا ملزمين بتقاسم التزامها بمضمونها، أو بالموافقة عليه، غير أننا لا نستطيع، مع ذلك، أن نرفض حدودها وإحصاءاتها السكانية، أعلامها وجيوشها، لـ «مجرد» كونها رموزا «علمانية» لدولة قومية حديثة. فهي توحي بهوية إسلامية أيضا: مع أنها مؤلفة من أجزاء كثيرة، ولها تفسيرات متباينة وحصائل متباعدة، فقد ظل يجري عرضها على امتداد عنصري المكان والزمان أداة نقل واحدة، مستمرة: حضارة إسلاموية.



8

أسلوب التفكير في الحضارات[1]

باتريك تاديوس جاكسون

«مازلنا نتعامل مع أوجه التباين على أنها أمور للمحاكمة أو الحل؛ نبقى غير مرتاحين مع فكرة أن من شأن العالم أن يكون، نوعيا، أكثر تعقيدا من أدواتنا التحليلية التي نعتمدها لمساءلته...»

باتريك تاديوس جاكسون

من المؤكد أن كل قارئ للفصول السابقة سيكون قد لاحظ سلسلة من الأطروحات الملحة المنشطة للنقاش البحثي الأكاديمي الجاري على قدم وساق، بما فيها مسألة تعقيد المحاولات الرامية إلى التعرف على حضارة معينة أو تحديد تخومها بدقة. فتحديد نهاية هذه الحضارة وبداية تلك يشكل تحديا حقيقيا، على الرغم من أن أي نوع من التحليل لواقع أو فعل هذه الحضارة أو تلك، يعتمد، ضمنيا، على الأقل، على نوع من ممارسة رسم الحدود. وما إذا كانت الحضارات «واقعا» أم لا، كما سبق لماتيو ملكو (1969: 4) أن لاحظ

ذات يوم، سؤالٌ خارج الموضوع تماما ـ ما يهم هو ما إذا «كنا سنتمكن من الاهتداء إلى قيمة في مفهوم الحضارات»، قيمة معبر عنها من منطلق أنواع من الديناميكيات والعلاقات الاجتماعية التي يسلط المفهومُ الضوءَ عليها ويلفتُ النظرَ إليها. غير أن من الضروري أولا، لفك لغز هذه القيمة، حسم ما تتألف منه حضارة معينة وبيان تخومها. غير أن من شأن أي تحديد ملموس لبداية حضارة بعينها أو نهايتها أن يبدو؛ سواء كنا نتحدث جغرافيا، تاريخيا، أو مفهوميا؛ سجاليا تماما، بما يؤدي إلى التشكيك بالتحليل التالي.

ثمة عدد كبير حقا من الحلول البحثية لهذه المسألة، حلول جملة متنوعة منها معروضة في هذا المجلد. لذا فإن من شأن تكريس وقتي في هذا الفصل الختامي على نقد ممارسات رسم الحدود تلك التي لا تتناغم مع طريقتي المفضلة في معالجة الموضوع أن يكون سهلا علي. وبالفعل فإن ذلك هو ما يمكن توقعُ فِعْلِه في وضع كهذا. ففي العلاقات الدولية تشكل مساهمة سوزان سترينغ الشهيرة في كتاب ستفن كراسنر المحرَّر حول الأنظمة، أنموذجا لهذه المقاربة: وجَّهَ نقدا إلى المساهمات السابقة، اطرحْ «بعضَ الأسئلة الأكثر أساسية حول المسائل» المطروحة في تلك الفصول، وبادرْ إلى اقتراح بديل ليس معروضا من قبلُ في المجلد! (سترينغ 1983: 337 - 338). ربما أستطيع حتى أن أبادر إلى تقديم نوع من التوصيف للتحليل الحضاري لا يقل جدارة بالتذكر عن شجب سترينغ لتحليل الأنظمة بوصفه «مبهما، ضبابيا» woolly. غير أنني لن أتبع ذلك المسلك، جزئيا لأنه قد سبق أن صدَرَ رأيي مطبوعا في مكان آخر (جاكسون 2004، 2006) مدافعا عن فكرة أخذ الحضارات مأخذ الجد في تحليل السياسة العالمية، ما من شأنه أن يجعل من الغريب جدا أن أبادر الآن إلى إعلان الريبة بالتحليل الحضاري. وبعد أن قيل هذا، فإن لدي بالفعل وجهة نظر حول كيفية أخذ الحضارات مأخذ الجد، وجهة نظر مغايرة بعض الشيء لتلك المعتمدة من قِبَل كثيرين من المؤلفين الآخرين الممثَّلين في هذا المجلد، نظرا إلى أنني ـ كما أشار بيتر كاتزنشتاين في فصله الافتتاحي ـ أكثر اهتماما بالخطاب الحضاري مني بالصفات المزاجية تجريبيا للحضارات.

وهكذا فأنا أستطيع أن أقيم معسكري هنا وأتولى الدفاع عن موقفي ضد باقي الأسـرة الأكاديمية ـ البحثية، آملا فـي إلحاق ما يكفي من الخراب بخصومي كي أفوز ببعض المهتدين إلى الصواب من قُرّاء الكتاب.

أسـتطيع فعل ذلك، ولكنني لن أفعل. عندي، بدلا من ذلك، جدولُ أعمال مختلـف قليلا في هذا الفصل. بدلا من فرض جواب لسـؤال كيف ينبغي لنا أن نفكر في الحضارات في السياسـة العالمية، سـوف أنفق بعض الوقت في تنظيم وتشـكيل جملة الخيارات المختلفة المتاحة لنا. بهذه الطريقة، أسـتهدف إضفاء صفة النمط المثالي على المواقف المنخرطة في هذه المناقشـة البحثية ـــ الأكاديمية، لا من أجل تفضيل هـذا على ذاك، بل بغرض الوصول، بدلا من ذلك، إلى جلاء الرهانات المطروحة في اختيار أي من مسـارب البحـث هذه. وأنا، إذ أُقدِم على هذا، لست باحثا عن نقاط اتفاق مفهومية أو تجريبية؛ فانحيازي يبقى، آخـر المطاف، للاتجاه المعاكس، نحو نقـاط اختلاف وتباين. لا أعتقد أن هناك نوعا من موقـف الإجماع الضمني على الحضارات، إجماعا قابعا في مكان ما خلف مسـاهمات الكُتّـاب المختلفين المجموعين في هذا المجلد، وسـأكون عنيفا في مقاومة أي محاولات هادفة إلى فرض أي إجماع كهذا. لعل الشيء الوحيد الذي يجمع مختلف الفصول ـ عدا توافقها الغامض على أطروحة أن الحضارات وديناميكياتها ذات أهمية في دراسـة السياسـة العالمية المعاصرة ـ هو اختلافُها حول الأشـياء نفسها تقريبا.

هـذه نقطة مهمـة، فلأفرغ ما فيها قليلا. جُمْلة نبالـغ في إنفاق الكثير مـن الوقت في حيواتنا البحثية التماسـا لنقاط اتفـاق بيننا وبين آخرين، أو معاينـة لنقاط اختلاف كما يحصل فـي لعبة الخيار الصفري (*) zero-sum حين نسجل النقاط عبر تفكيك المزاعم المطروحة من قِبَل آخرين. وغير بعيد كثيرا خَلْف هاتين الممارسـتين البحثيتـين، وكامنا في صلبهما، يقبع افتراضُ أن غاية البحث الأكاديمي هي الإجماع والتوافق، وأن أفضل سبل بناء المعرفة الجديرة بالثقة هي المراكمة المطردة لقدر أوسـع فأوسـع مـن الإجماع. إن

(*) Zero-sum: في نظرية المنافسة الاقتصادية، تكون الحالة ذات مجموع صفري إذا كانت كمية المكاسب تساوي كمية الخسائر. (التحرير)

البؤس الفلسفي لهذا التيار من الوضعية الجديدة - «جديدة» لأنها محتضنة للمنهجية ما بعد البوبّرية(*) القائمة على منهجية التكذيب مفضية إلى بناء الإجماع عبر اقتلاع المخالفين المحتملين [كما في التعشيب - اقتلاع النباتات الطفيلية من حقل المحصول النافع]، و«وضعية» لأنها مستمرة في طرح إنتاج معرفة موحدة كوكبيا غاية لها - لا يبدو أنه كان ذا تأثير كبير في الممارسة البحثية اليومية، على الأقل في حقل اختصاصنا نحن. مازلنا نتعامل مع أوجه التباين على أنها أمور للمحاكمة أو الحل؛ نبقى غير مرتاحين مع فكرة أن من شأن العالم أن يكون، نوعيا، أكثر تعقيدا من أدواتنا التحليلية التي نعتمدها لمساءلته، وأكثر تعقيدا بطريقة قد تدفع العالم إلى تأييد طرق مختلفة، بل منحرفة، على صعيد إضفاء معنى عليه.

ولسبب بالغ الوجاهة: «علينا، وفاء بالتزامنا بتحمل مسؤولياتنا بوصفنا أكاديميين أكفاء ومحترفين، أن نكتب نصوصا جهازية؛ ونخاطر بأن نوضع في خانة عدم الكفاءة إذا لم نفعل» (شوتّر 1993 أ: 25). صعب علينا، إذن، حتى أن نطرح سؤالا عما إذا كانت جهازية تماسك الكوكب المنطقي - وحالة التوافق، آخر المطاف، بين معشر الباحثين عن نقاط مهمة على صعيدي الواقع والنظرية - هي الطريقة السليمة لبناء صرح المعرفة. ثمة شيء يكاد أن يكون هرطقة حول طرح اقتراح عدم جواز التفكير في أن من شأن ممارسة بناء صرح المعرفة أن تدفع نحو إجماعات، بل وجوب التفكير، بدلا من ذلك، بأنه شيء مختلف تماما: ربما لعبة خطابات، أو فرصة للتوضيح الملتبس لفرضيات أساسية غير قابلة للحل - ربما مناسبة لاجتراح وتشذيب أدوات مفهومية لاستقصاء أوضاع مستقبلية مازالت مجهولة. هذا الاقتراح الأخير يَدين بالكثير لإحساسات جون ديوي (1920: 126 127-، 149) الذرائعية (البراغماتية) الذي جادل قائلا: إن دور العلوم، بما فيها العلوم الاجتماعية، هو أن تفعل ذلك، وإن على الباحثين أن يستفيدوا من العزلة النسبية لعالم البحث عن عالم التطبيق لتصميم أدوات مفهومية تكون على درجة كافية من الحصافة والتشذيب تؤهلها للتوظيف في إضفاء معنى على جملة متنوعة من الأوضاع. ويشير

(*) نسبة إلى فيلسوف العلوم النمساوي المعروف كارل بوبّر (1902 - 1994 Karl Popper). [المترجم].

جون شوتر إلى هذا بوصفه «صنعا نقديا للأدوات» ويسلط الضوء على الواقع المغفل غالبا، واقع أن أهم مِثل هذه الأدوات ليس وصفات مؤصلة أو أيديولوجيات مبرمجة، بدقة، بل هي أكثر غموضا بالأحرى.

> معاني أعداد كبيرة من الفروق المهمة في إطار الحياة الغربية... ليست، بأي فهم، فروقا محسومة كليا سلفا، مقررة من قبل. يتم التعبير عنها وصوغها بأساليب مختلفة، في ظروف ملموسة متباينة، عبر استخدام حزمة معينة من الموارد «التوبولوجية»... المطورة تاريخيا في إطار التقليد الغربي. وهكذا فإن ما يُعرف باسم «تقليد حي» لا يتمخض عن صيغة حياتية محسومة تماما، بل عن معضلات، عن إمكانات حياتية مختلفة، يتعين على المرء أن يختار من بينها.
>
> (شوتّر 1993 ب: 170 - 171)

هذه الموارد التوبولوجية - التي يمكن عدها أشياء مألوفة أو عادية (انظر جاكسون 2006: 26 - 32) - وتوافرها أو عدم توافرها (في المقام الأول) ونشرها المحدد بما يستجر حصيلة معينة (في المقام الثاني) يمكن توظيفها لتركيب تفسيرات لفعل اجتماعي وسياسي. غير أن من شأن أي تحليل للأشياء المألوفة أن يكون أيضا قابلا للتوظيف من أجل إضفاء معنى على مداولات أكاديمية. فـ «الموضوعات» الموجودة سلفا في خلفية الحس السليم (common sense) للمجادلين، هي ما تُبْقي أيَّ خطاب متماسكا بوصفه مشروعا اجتماعيا قابلا للفهم وتضفي عليه أسلوبَه» (شوتّر 1993 ب: 156). يمكن لمثل هذا التحليل أن يُجرى على نطاق واسع تماما، كما حين يقول آندرو آبّوت (2001) إن ديناميكيات الفروع الأكاديمية كلها، وآيات التباين فيما بينها، يمكن التعبير عنها بوضوح بوصفها عملية التكرر والتفاعل المتزامن وثنائي الزمن ذاتية التشابه لبضعة فروق (مثل الوضعية والتفسيرية، أو الحتمية الاجتماعية والحرية الفردية). فما يُبَقي أيَّ اختصاص أكاديمي متماسكا فكريا هو، في نظر أبّوت، التوافر الجاهز لجملة فروق وحوارات تكون أطرافها المختلفة قابلة للتعرف عليها بسهولة من قبل آخرين دُجِّنوا في إطار الاختصاص؛ ليس

المرء في حاجة إلى تفصيل خطابه من قماشة كاملة، بل في وسعه بدلا من ذلك أن يبادر ببساطة إلى العمل في قضية إعلامية، متدخلا في سلسلة من النقاشات السجالية الجارية على قدم وساق ومستكشفا تركيبة جديدة من الالتزامات أو موقعا فريدا داخل المشهد الاختصاصي الإجمالي.

أجدني ميالا إلى رؤية أنَّ من شأن النوع ذاته من التحليل للحوار الدائر حول الحضارات في السياسة العالمية أن يكون ذا جدوى، على الأقل، على صعيدين. أولا، قد يكون توصيف مجمل النقاش على نحو أفضل بوصفه أمرا ذا علاقة بفعل جماعي - يراه شوتّر «فعلا مشتركا» (1993: 3-4)، عبر النظر إلى الأشياء المألوفة التي نختلف حولها والفروق التي توحِّدنا في حوار موحد عن طريق إعطائنا جميع الأشياء مترابطة فيما بينها، وصولا إلى إيضاح جملة ملابسات تبني تراكيب مختلفة من التوجهات التحليلية إزاء الفعل الاجتماعي. وبالفعل، فإنني سأبيِّن أن الأشياء المألوفة التي كنا نتصارع حولها في هذا الكتاب لم تكن في الواقع محصورة في دراسة الحضارات، أو الدول الحضارية، بل هي، بدلا من ذلك، اعتبارات أوسع بكثير ذات علاقة بتحليل الحياة الاجتماعية كلها، لاسيما تحليل الأسرة (الألفة) والأسر (الجماعات). من المؤكد أن للحضارات خصوصيات تجريبية معينة تفاقم قضايا معينة، غير أننا لسنا هنا، أو في كتابات عدد كبير من المؤلفين التي يستند إليها مساهمو هذا الحوار، بالمناسبة، في صدد عرض شيء من قَبيل «نظرية حضارية» ما.

ثانيا، إذا كان جون ديوي مصيبا في أن قيمة العلم الاجتماعي كامنة في تشذيب أدوات مفهومية، فإن غياب الإجماع الوارد هنا تطور إيجابي، إذن، لأن الحوار بمجمله يطرح عندئذ وفرة من الخيارات التي يستطيع القارئ أن يختار منها. لكل مواضع قوته ونقاط ضعفه المميزة، ولا يكون أي منها كامل الالتقاط لجميع الأشياء المهمة في عالم معقد وغامض - غير أن ذلك ليس إلا متوقعا، شرط التخلي عن الإيمان الساذج، إلى حد كبير، بنوع من «العناية الاستطرادية القَبْلية التي تتولى الإدارة المسبقة للعالم لمصلحتنا» (فوكو 1981: 67). من شأن أي حوار أكاديمي أن يزوِّد القارئ، على الأقل، بفرصة خيار مدروس بين بدائل متكافئة اللاكمال.

سجالان

فـــي أثناء بحثي عن طريقة لوصف مناقشـــة الحضارات في السياســـة العالمية، كنتُ مسترشـــدا بواقعين مثيرين للدهشـــة. أولا، بات شـــائعا تماما أن نـــرى بالقرب من بداية أي مقال بحثي عن الحضارات نوعا من الشـــجب والتبرؤ الطقســـيَّين من كتاب صمويل هنتنغتـــون: «صدام الحضارات وإعادة صوغ العالم» (1996) ـ شيوعا يكاد أن يكون مماثلا لنظيره الذي كان مألوفا ذات يـــوم عنـــد بداية أي مقال بحثـــي عن النظام الدولي من آيات الشـــجب والتبرؤ الطقسية لكتاب كَنَثْ والتز «نظرية السياسة الدولية» (1979). عمليا، ما من باحث في ثقافات وحضارات - بالاســـتثناء المحتمل للورنس هاريسون (2006) - يرى نفسه «هنتنغتونيا»، وعَمَليا، مرة أخرى، ما من باحث معاصر إلا ويحـــرص على أن ينـــأى بعمله عن عمل هنتنغتون عبـــر توجيه النقد إلى تصور الأخير للحضارات بوصفه تصورا مفرط الجمود، بالغ الثبات، شـــديد الجوهرية. من شأن الحضارات في نظر هنتنغتون أن تكون دولا كبيرة، شرط كونها دولا بلا حكومات مركزية أو ممثلين مخولين؛ فللحضارات حدود راسخة تماما، والعلاقات بين الحضارات تبدو استثنائية الشبه بالعلاقات التي يتوقع الواقعيـــون البنيويون رؤيتَها بين الدول في نظـــام متعدد الأقطاب. والفوضى الحضارية البينية لا تبدو مختلفة كثيرا عن فوضى العلاقات بين الدول.

من الأساس، يصر الجميع على نبذ هذا المجمَّع التحليلي. وبدلا من ذلك، يقبـــل جل المحللين على تبني مفهوم أن «الحضـــارات كيانات مركَّبة ومتغايرة مؤهلـــة لأن تتطور فـــي اتجاهات متنوعة... ليســـت الحضـــارات منظومات مغلقـــة مثل كرات البلياردو بل هي مُنْفِذة ومنفتحة على التأثيرات الخارجية» (ملويش 2000: 118). وبعيدا عن صيغة هنتنغتون للأحادية الثقافية داخليا والتعددية الثقافية خارجيا (1996: 318)، يقوم التحليل الحضاري المعاصر على احتضان مفهوم أنَّ الحضارات متنوعة داخليا، وأن الخطوط الفاصلة بين بعضهـــا والبعض نادرا ما تبدو بالحدة المتجلية في خرائط هنتنغتون. نخلص، إذن، إلـــى مفاهيم من قبيل «عنقود حضاري» ســـبيلا لمناقشـــة الطريقة التي تعتمدها جماعة بشرية معينة لإضفاء معنى على العالم، أو لإعادة التفكير في الحضارة بوصفها دالة على جملة غير متناغمة كليا من العادات والممارســـات

المعقولة التي طورتها جماعة بشرية على امتداد الزمن للتعامل مع حشد من القضايا السياسية - الاقتصادية (كوكس 2002 ب: 157). ثمة مؤلفون مختلفون يعتمدون مفردات تحليلية متباينة، بيد أنهم، على الصعيد العملي، يبدأون دراستهم البحثية للحضارات برفض الجوهرية الهنتنغتونية القوية.

أما الواقع المثير الثاني فهو وجود طيف متنوع من الأساليب المختلفة لرفض النزعة الجوهرية الهنتنغتونية. عموما، ثمة تأكيدان واردان في الأدبيات المعاصرة: مسار أول يقوم على تأكيد قابلية أي حضارة للتغير عبر الزمن، مُركزا على كيفية تمخض اجتماع سلسلة متنوعة من الممارسات والسيرورات عن إنجاب مجمع مميز معين، في حين أن المسار الآخر يكون أكثر إمعانا للنظر في السجالات والحوارات الداخلية الجارية بين أعضاء يعدون أنفسهم أعضاء حضارة معينة حول ما تنطوي عليه حضارتهم، ويركز على لونيات وظلال تلك الحضارات جنبا إلى جنب طابعها الملتبس. وهذا يوحي بأن الماهوية أو الجوهرية الهنتنغتونية قد تكون هي نفسها مؤلفة من ترافد التزامين متمايزين تحليليا، التزامين يمكن قبولهما أو رفضهما فرديا أو معا. وذلك، بدوره، يوحي بنوع بسيط من تصنيف طرق دراسة الحضارات، تصنيف مفعل بميزتين تحليليتين: ميزة منطوية على نوع من التحول عن الخصائص الحضارية الجامدة أو الثابتة نحو السيرورات الحضارية الديناميكية أو المتحركة؛ وميزة منطوية على نوع من التحول عن رؤية سمات الحضارة، أي حضارة، الرئيسية من قبل الباحثين الأكاديميين نحو رؤية سمات الحضارة، أي حضارة، الرئيسية من قبل المنخرطين في تلك الحضارة.

سأناقش كلا من هاتين الميزتين على التوالي قبل جمعهما في مصفوفة بحثية متماسكة المواضع [2].

الخصائص مقابل السيرورات

يبقى الفرق بين الخصائص والسيرورات سمة بالغة الرسوخ من سمات النقاشات الدائرة في إطار الأنطولوجيا العلمية. وبهذه العبارة الأخيرة، «الأنطولوجيا العلمية» أعني سرد أشياء أساسية تؤدي نظرية ما أو خطة بحثية معينة وظيفتَها بالاستناد إليها؛ هذه مختلفة عن الأنطولوجيا الفلسفية

لهذه النظرية أو تلك، الأنطولوجيا ذات العلاقة بعملية «المَفْصَلة» أو «الشبك» بـين البحث العلمي والعالم الذي يجري البحث فيه (باتوماكي ورايت 2000: 215). مـا من نظريـة إلا وتفترض، ولو ضمنيا، أنطولوجيا فلسـفية وأخرى علميـة على حد سـواء، وهذان الافتراضان يضطلعان بدور أسـاس كشـف العالم بالنسـبة إلى دعاوى تجريبية لاحقة (هابرمـاس 1990: 321). مثل هذه الشـروط المسـبقة للفكر والفعل المعقولين في إطار أسرة بحثية معينة، التي ليست في الأغلب إلا جزءا مما يطلق عليه جون سيرل (1995) «خلفية» تعاملاتنا في العالم، تعبر عن الفرضيات المسـبقة المشـتركة التي يتقاسمها أعضاء أسـرة البحث - وتحديدا لأنها مشـتركة ومفترضة مسـبقا، لا يتعين عليهـا أن تخضـع لأي نقاش في ظل ظـروف طبيعية. غير أن الفلاسـفة، وأساتذة العلوم الاجتماعية ذوي النزعة الفلسفية ضمنا، لا يعملون في ظروف طبيعية؛ فصفة الاصطناع بالذات لأي نقاش فلسفي تسمح بالمعاينة الصريحة لما يمكن أن يبقى في حالات أخرى مجرد تدقيق مكتوم. وهكذا فإن من شأن الأنطولوجيا، الفلسـفية والعلمية على حد سـواء، أن تتصـدر في مثل هذه السجالات (جاكسون، 2008).

«الخصائص» و«السـيرورات» وجهان للأنطولوجيـا العلمية يحددان معايير كيفية ظهور الأشـياء فـي النظرية. فـأي أنطولوجيا خصائصية تتعامل مع الأشياء بوصفها مجموعات خصائص، مترابطة في نواتها بنوع من الوجود الجوهري المجرَّد وعديم الصفة، بنوع من «الكينونة» (being-that) المزاجيـة التي يجري صف مختلف صفات الشـيء حولها. إن الخواص التي هي جوهرية بالنسبة إلى الشيء كماهيته - الصفات القريبة من اللُّب - يمكن عدها خواص «أولية» للشـيء، في حـين أن الصفات الأكثر عَرَضية يمكن عدها خواص «ثانوية» (رشـر 1996: 47). فـي العلم الطبيعي الحديث، مثـلا، يمكن للمـرء أن يرى الخصائص الأولية لمـادة معينة مثل «الذهب» منطويـة على بنيتها الذريـة؛ في حين أن الصفـات الثانوية للذهب، مثل الصلابـة والمرونة، إن هـي إلا نتيجة تلك الصفات الأوليـة المتفاعلة مع بيئـة معينة وحرارتها، بما يبقيها أقل جوهرية مـن «ذهبية» البنية الذرية للذهب (سـيلفان وماجسـكي 1998: 88 - 89). وبعيدا خلف الصفات

الثانوية والأولية، مقدَّرا أكثر منه معاشا مباشرة، ثمة الوجود البسيط للشيء بوصفه شيئا - وهو وجود يلتقطه، كما قال رينيه ديكارت لدى قيامه للمرة الأولى بإنشاء هذا النوع من الأنطولوجيا العلمية، العقل لا الحواس، ويوطّد الاطراد المستمر لوجود معين حتى حين يتعرض لما لا حصر له من التغييرات (ديكارت 1993: 67 - 69).

لا تلبث أهمية هذه الاعتبارات التي تكاد تكون مجردة إلا أن تتجلي بوضوح حين نطبقها على وجود ديناميكيات أشياء اجتماعية مثل الأفراد أو الدول - أو الحضارات. ففي أي أنطولوجيا — خصائص يكون القول بوجود شيء متوقفا على التعرف على سلسلة ثابتة نسبيا من الصفات الأولية تكون مطَّردة على مر الزمن؛ وهذه السلسلة الثابتة، بدورها، تضطلع بدور نقطة الانطلاق للحكم على الوجود. لذا فإننا نتزوَّد بتعريف لشيء وننطلق إلى العالم بحثا عن أشياء تناسب التعريف: من الممكن للدول، مثلا، أن تكون معرفة بالأسلوب الفيبري(*) على أنها تلك الناجحة في احتكار استخدام القوة داخل بقعة جغرافية معينة، وبوصف ذلك دليلا على الخصائص الأولية لأي دولة يمكننا أن نتقدم للتعرف على عدد من الدول الموجودة في العالم المعاصر. ولو كنا راغبين في تعديل التعريف، ربما عبر إتمام التعريف الفيبري بخصائص أولية إضافية مثل «السيادة» و«وجود مجتمع» (وندت 1999: 201 202-)، لاستطعنا، بطبيعة الحال، وضع مسرد مختلف للدول الموجودة. بيد أن المسألة هي أن منطلقات القول بوجود دولة تنطوي على التعرف التجريبي على خصائص معينة، قد تكون الدولة المحتملة الخاضعة للمعاينة، وقد لا تكون، متوفرة عليها.

أنطولوجيا الخصائص متجلية بوضوح تام في النقاش الدائر حول الحضارات في السياسة العالمية. وجوهرية هنتنغتون الحضارية الخاصة مثال مقنع لهذه الأنطولوجيا العلمية، نظرا إلى قيامه باقتراح تعريف للحضارة بوصفها منطوية على عموميات في مجالات «الدم، اللغة، الدين، وطريقة الحياة» (هنتنغتون 1996: 42 - 43) وتقدمه بعد ذلك نحو التعرف، بالاستناد إلى ذلك الأساس، على عدد من الحضارات الموجودة. بيد أن ملمحا

(*) نسبة إلى السوسيولوجي الألماني الرائد ماكس فيبر (1920 - 1864) Max Weber. [المترجم].

مشـــابها يمكن العثور عليه كلما أَقْدَم أي محلل على طرح ســؤال حول ما إذا كانـــت حضارةٌ معينة موجودة منتقلا بعد ذلك إلى اســتخلاص دليل تجريبي مؤيــد أو داحض لجواب محتمل على الســؤال. لعل هــذا بالغ الوضوح حين لا تكون الحضارة المرشــحة غير معروفة على نطاق واســع بوصفها حضارة، كمـــا حين يكرس أوزفالد شـــبنغلر جزءا كبيرا من مأثرتــه «تدهور الحضارة الغربية» لإثبات وجود ثقافة «مجوســية» أو «عربية» [3] عاشــت تاريخيا بين سقوط الثقافة الكلاسيكية وصعود الثقافة الغربية. تبقى الخصيصة المركزية لأي ثقافة، بالنســبة إلى شــبنغلر، متمثلة بـ «رمزها الأول» - «نوع من الشعور العالمي المشــترك والصيغة العالمية المشتركة مستمدين منها» (1926 - 174) - وإذا ما كان قادرا على إدراك مثل هذا التعميم للشــعور العالمي (لاسيما في الفن، الموســيقى، والعمارة) فإنه يســتنتج أن ثقافة معينة موجودة. وفي هذا المجلد، ثمة مناقشـــة بروس لورنس لنوع من الحضارة «الإســلاموية» وتحليل جيمـــس كورث لحضـــارة «غربية» بقيادة الولايات المتحــدة يبينان هذا الملمح بقــدر كبير من الوضوح، التماســا للتعرف على حضـــارة معينة عبر الإدراج التجريبي لمكوناتها الجوهرية.

تكون أنطولوجيا الخصائص متضمنة أيضا، حتى بقدر أكبر من الوضوح ربما، حين يتحول المحللون عن رؤية الحضارات الموجودة نحو نوع من تفســير فعالياتهـــا. مرة أخرى، تســاهم النظائــر التحليلية لتحليــلات منطوية على أشــياء اجتماعيـــة أخرى في جعل المنطق واضحا: كمـــا حين يُطبق على فعل دولة أو فـــرد، فتقوم أي أنطولوجيا خصائـــص بإرجاع جملة من الخصائص العائدة إلى كيان معين إلى فعاليات ذلك الكيان. والتقاطا لمثال بارز تماما من مباحـــث العلاقات الدولية لدينا، إذن، الزعـــم القائل إن الديموقراطيات أقل نزوعا إلى محاربة بعضها للبعض مقارنة بالأنظمة اللاديموقراطية (روسَّـــتْ 1993، مثـــلا)؛ يتدفق المنطق هنا مـــن خصيصة معينة إلى كيان محدد (نظام ديموقراطـــي) إلـــى حصيلة ما (دولة ديموقراطيـــة عازفة عن خوض الحرب مـــع دول أخرى تشـــاطرها تلـــك الخصيصة). لاحظوا أن المنطق الأساســـي لا يتأثـــر مطلقـــا إذا ما جعلنا الخصيصة الســـببية «ضبابيـــة» لا «واضحة» (راغين 2000) وســـمحنا للكيانات بأن تتباين في مســـتويات ديموقراطيتها؛

فقــط نحصل على ربط أكثــر تدقيقا لصفة معينة بحصيلــة محددة. وتبعا لهذه الخطوط، لدينا مزاعم حول طابع التمتع النســبي لأي دولة بنعمة موارد قوة موصوفة بما يدفعه إلى التحرك دوليا، حول أنواع الاســتراتيجيات التي يمكــن للبنية التنظيمية الداخلية لدى أي جماعة عرقية أن تجعلها ميالة إلى اعتمادهــا، وحول صفوف القرارات المفروضــة بقدر أكبر أو أقل جراء جملة معينــة مــن المعتقدات أو نمط إعلامي. وفي جميع الأحــوال، ما يهم هنا هو نوع من المحاكمة التي يشــير إليها أندرو آبّوت (1988) بوصفها «واقعا خطيا عاما»: حضور أو غياب، وربما مستوى كثافة، صفة معينة، يفضي، بقدر أكبر أو أقل من الحتمية، إلى حصيلة ملحوظة.

وَجْــهُ أنطولوجيا خصائص هذا حاضــر بوضوح أيضا في النقاش الأكاديمــي الدائر حــول الحضارات. منطــق الصفات ليــس ملزَمــا باعتمــاد زعم هنتنغتون الجريء حول امتلاك «الإســلام حدودا داميــة» (1996 – 258)، فــي مثــال صــارخ لمحاكمة جوهرية بمقــدار ما هو مسؤولية عن نقل الصراع إلى مرتبة ميزة مزاجية راسخة بعمق بالنسبة إلى الإسلام في حد ذاته. ما نراه، بدلا من ذلك، على نحو بالغ التعميم، هو شكل من اســتخلاص محصولات من الخصائص، شكل يقوم، على نحو كثير الشــبه بالبحوث البنيوية فــي العلاقات الدولية، بتأكيد مدى قــدرة الأفكار والمعاني والمعتقدات الموجودة لدى اللاعبين على الإفضاء إلى مســارات فِعْل معينة. لعل أوضح الأمثلة في هذا الكتاب، هو تعرف إيمانويل آدلر على هوية ذاتية جديدة للبلدان الأوروبية ـ «أوروبا السلطة المعيارية» ـ هوية تُضْفي معنى على حشد من القرارات والاستراتيجيات المختلفــة. وعمليةُ تحول الانتبــاه التجريبي عن الميــزات «المادية» نحو التعرف الذاتي «المثالي» لا تؤثر في المنطق التفســيري بأي شكل لافت، مهمــا كانت المضاعفــات التي تنطوي عليها فيما يخــص قابلية تحول الخصيصــة وصولا إلى الحصيلة (تيللــي 1998). قولنا إن كيفية فهم أعضاء حضارة معينة لأنفســهم بوصفهم حضــارة تُفْضي إلى قيامهم بأشــياء معينة بدلا من أخرى، على الأقــل ليس بالضرورة، خروجا من دائرة أنطولوجيا عطف معينة.

من شـــأن أي بديل لأنطولوجيا الخصائص أن يكون أنطولوجيا سيرورة (إميرباير 1997؛ جاكسون ونكسون 1999). ومن شأن أي أنطولوجيا علمية ألا ترى الأشـــياء مجمَّعات أو صفات، بل من شـــأنها أن تقوم، بدلا من ذلك، بتجذير وجود الأشـــياء في جملة متكشـــفة من الآليـــات والعلاقات العابرة للحدود القومية المنطوية على قُدّرة إعادة إنتاج الشيء من لحظة إلى أخرى. بدلا من البدء بجواهر معزولة، نبدأ بعلاقات وتفاعلات ملموسة:

> الواقـــع هـــو أن كل ما نســـتطيع أن نتحـــراه في أي من الأوقات حول «الأشياء» معطوف على كيفية فعلها وتفاعلها فيما بين بعضها والبعض - ليس لأي جوهر خصائص قابلة لـــلإدراك، قابلة لِلحَمّل المســـوَّغ، إذن، عـــدا تلك التي تمثل استجابات خارجةَ من رحم تفاعله مع جواهر أخرى.

(رشر 1996: 48 - 49).

وهكذا فقد يكون لدينا، مثلا، بدلا من مســـتويات ســـلطة وثروة مختلفة، نمط علاقات سياسية واقتصادية يكون أكثر كثافة في بعض الأمكنة (المركز) وأكثر انتشارا في أخرى («الطرف»). ووفق هذا التصور، تنتقل سيادة الدولة من كونها صفة ثابتة لأي دولة لتصبح ممارسة جارية على قدم وساق للتمايز، حيث يتم دعم الدول وحدودها وإعادة تثبيتها على نحو دائم (ميتشل 1991؛ بارتلســـون 1998). ينتقل التأكيد من أشـــياء صلبة ذات مواصفات ملموسة وثابتة إلى مجمَّعات وترتيبات ممارسات متقلبة وأنماط تاريخية.

يمكن القول إن تطبيق نوع من أنطولوجيا الســـيرورة على الحضارات هو «الخـــط الرئيســـي» المعتمد في مجـــال الدراســـات الحضارية، على الأقـــل خارج العلاقـــات الدولية. وكما يوضح بيتر كاتزنشـــتاين في فصله الافتتاحي، فإن التجديدات التي اســـتحدثها صمويل آيزنشتادت ونوربرت إليـــاس تصب بوضوح في اتجاه ســـيروري، مؤكدة المـــدى الذي تصل إليه أي حضـــارة من حيث كونها منظومـــة معقدة من العادات، المبادئ، وتقاليد الفعـــل التاريخية التي يمكن للناس اعتمادهـــا بطرائق مختلفة. وفكرة أن الحضـــارات تعددية داخليا فكرة تعني ما هـــو أكثر من ملاحظة تجريبية بسيطة؛ إنها ثورة انقلابية في الأنطولوجيا العلمية، ثورة تمكِّن المحللين من تجاوز مطلب التعرف على «نواة» الحضارة أو جوهرها وصولا إلى التركيز

بدلا من ذلك على المضامين والمضاعفات الملموسة الكامنة في منظومات سياسية واقتصادية وثقافية محدَّدة. وفي هذا الكتاب، ثمة مثال واضح لذلك النوع من التحليل يجسده تعقب ديفيد كانغ لكيفية قيام ممارسات «صينية» مختلفة بالانتشار في أقاليم مجاورة للصين الأصلية، ما أدى إلى جعل جملة من الأفعال التي، ربما كانت متعذرة لولاها، ممكنة. ثمة أمثلة أخرى لهذا النوع من التحليل تطغى على مقالات قمنا، مارتن هول وأنا، بجمعها في كتابنا الجديد عن الحضارات في السياسة العالمية (هول وجاكسون 2007 ب). والسمة المفتاحية هنا هي التأكيد لا لكيان اجتماعي كامل التشكل ذي خصائص مزاجية، بل لعمليتي الانبثاق وإعادة الإنتاج التاريخيتين الطارئتين لتلك الكيانات على الصعيد العملي.

من الواضح أن ذلك النوع من المنطق التفسيري المستند إلى «الواقع الخطي العام» المنسوب إلى أنطولوجيا خصائص لن يكون استثنائي النجاح في مقاربة أكثر مركزية في التركيز على السيرورات. إذا كانت الخصائص عاجزة عن إنتاج حصائل، فإن البديل الوحيد القابل للتطبيق هو النظر إلى الممارسات ذاتها ـ لاسيما النظر إلى ممارسات عازمة على مراوغة الخطوط العريضة للبيئة الاجتماعية للاعب معين، لأن الفعل في أي أنطولوجيا سيرورة ينبثق لا من «داخل» لاعب ما بل من جملة الطرائق الملموسة والمحددة التي تحيل لاعبا بعينه على بيئته (ها) (جواس 1997: 161 - 162). نستطيع، إذن، أن نعاين تلك الأنواع من النعم التاريخية التي وفرها نمط انتشار معين لجماعة من اللاعبين، فنبادر إلى التعامل مع هذه الحضارة أو تلك بوصفها سياقا بنيويا للفعل ـ كما يفعل كانغ إلى حد كبير. وفي المقابل يمكننا أن نركز اهتمامنا على تلك اللحظات التي تشهد جريان نقاشات صريحة بشأن طبيعة حضارة معينة وحدودها، لأن الحل المحتمل لتلك النقاشات أن تتولى فاعلية تشكيل ما يبادر المشاركون في تلك النقاشات إلى فعله لاحقا؛ هذه هي الاستراتيجية التي اعتمدَتْها في هذا الكتاب سوزان رودولف، التي يمتد حقلُ دراستها التجريبية حتى إلى باحثين متخصصين في الحضارة الهندية أنفسهم ويجعلهم هم ومؤلفاتهم جزءا من الرواية التفسيرية. وبالمثل، تتولى مقاربةُ

ديفيد ليهني الاستطرادية معاينة الطرق التي تعتمدها أصوات متنوعة في السجال الفعال بشأن معنى «اليابان» متصارعة على التحديد الدقيق لرموز مفتاحية وأحداث تاريخية. وهدف المعاينة هنا هو إنتاج وإعادة إنتاج حدود حضارية - هدف معاينة لا يكون إلا في إطار أنطولوجيا سيرورة.

ومَنْ يحدِّد؟

ميزة تحليلية متعارضة ثانية نستطيع رؤيتها في إطار النقاشات والأبحاث الأكاديمية الدائرة حول الحضارات تنطوي على سؤال: من ذا الذي يمتلك حق اتخاذ القرار الحاسم حول ما يؤسس لهذه الحضارة أو تلك؟ وسواء أكان المحلل ملتزما بأنطولوجيا خصائص أو بأنطولوجيا سيرورة، فإن مسألة التخطيط تظل باقية. هل ينظر المحلل إلى البيانات التاريخية ويحاول استخلاص روايته الخاصة لقصة ما يؤسس لحضارة معينة؟ أم يعمد إلى تعقب اللاعبين أنفسهم وهم يحاولون إضفاء معنى على أحوالهم من منطلقات حضارية؟ في الحالة الأولى، يكون المحللون البحثيون، بمعنى من المعاني، أصحاب حق تحديد جملة المقولات الوصفية والتفسيرية المناسبة لجملة معينة من الأفعال الاجتماعية من دون إيلاء كبير اهتمام للطرق التي يعتمدها اللاعبون أنفسهم في فهم وضعهم؛ فالمحللون يستطيعون اختراق ما يظن اللاعبون أنهم يفعلونه، مستبدلين اللغة العملية للعاملين بمفردات مفهومية أكثر تناظرا مع الهواجس والحوارات الأكاديمية منها مع آيات الفهم الذاتي الخاصة للاعبين. أما في الحالة الثانية، فإن محللي البحث يكونون ملزمين، بمعنى من المعاني، بحصر تخميناتهم الأكاديمية عبر إرجاع توصيفاتهم وتفسيراتهم إلى الأساليب التي يعتمدها اللاعبون الاجتماعيون للانخراط في العالم، ولاسيما لأخذ روايات الفعل المثقلة بالمعاني التي يلوذ بها اللاعبون الاجتماعيون أنفسهم توليدا وتشغيلا على نحو بالغ الجدية - لا بوصفها توصيفات وتفسيرات مرجع ثانوي لما يفعله أولئك اللاعبون، بل على أنها منخرطة انخراطا لا انفصام له في الوضع الخاضع للمعاينة.

بـأي حال من الأحوال، ليس الفرق الذي أُبَيِّنُـه هنا جديدا. فهو يلتقط شـيئا ممـا كان اللغوي الأنثروبولوجـي كنث بايـك (1967) يرمي إليه عبر التمييز بين المنظورين «الداخلـي» و«الخارجي» لأي ثقافة، منظورَيْ «إيميك» (emic) و«إيتيـك» (etic)، كما سـماهما: «يتبنى المنظـور الداخلي (emic) وجهة نظر داخلية ويحاول إطالة شرح أسلوب قيام أبناء تلك الثقافة بإضفاء معنى على نشاطاتهم الخاصة، في حين يتبنى المنظور الخارجي (etic) وجهة نظر تتولى جعل مفردات أكاديمية محايدة ذات تأثير في ثقافة معينة. وبالمثل فإن «الانعطافة التفسيرية» في العلوم الإنسانية (آلكر 1996؛ يانوف 2006)، التـي تؤكد الحاجة إلى ألوان الفهم الذاتي للاعبين الاجتماعيين منطلقا لكل من الوصف والتفسير على حد سواء، تجذِّر شيئا شبيها بالفرق الذي أهتم به في معارضة طرق تفسيرية لإنتاج المعرفة ببدائل «إيجابية».

بيـد أن طرق الكلام هذه عن التمييز بين رواية بحثية (أكاديمية) تنشـر مفردات مفهومية مجردة، معتمدة تحديداتها الخاصة حول ما يفعله اللاعبون، وروايـة بحثية (أكاديمية) تتبع تحديدات اللاعبين الذاتية لما يفعلونه، مع بقاء هذا أكثر ثباتا في تجذره في تجارب اللاعبين المعيشـة، سـرعان ما تلتمس قضايا فـي الأنطولوجيا الفلسـفية. فثُنائي الداخلي/الخارجـي، مثله مثل ثنائي الموضوعي/التفسـيري، يسـتحضر وجهات نظر إجمالية حول أسلوب انغـراس محلِّلي البحث في العالم - ما إذا كانوا داخليين بالضرورة بالنسـبة إلى موضوعات دراسـتهم أم يبقون على مسـافة من تلـك الموضوعات تكفي لإنتاج معرفة سـليمة عموما عنها (آدكوك 2006) - بدلا من الانشغال بطباع الموضوعات الخاضعة للمعاينة. ومن هنا فإن هذه الفروق الفلسفية أشبه بما سبق لي أن أطلقتُ عليهما في مكان آخر (جاكسون 2008) اسمَيْ «الأحادية» و«الثنائيـة» مع دلالة الثانـي على نوع صارم من التمييز بـين الذات العارفة والعالم المعروف ودلالة الأول على اسـتمرارية أساسية بين العارف والمعروف. هذه الفروق غير ذات علاقة تحديدا بتحليل الموضوعات الاجتماعية [4].

ما يدور في ذهني، بدلا من ذلك، شيء أشبه بإعلان بندكت آندرسون الشهير عن «وجوب تمييز الأسر» القومية «لا بزيفها/أصالتها، بل بالأسلوب المعتمد في تخيلها» (1991: 6). يرى آندرسون أن على الباحثين أن يضعوا

جانبا أي تظاهر بحســم مســألة كون جماعة معينة من الناس ذات انتماء مشترك وفقا لمعيار مجرد ما، وينظروا، بدلا من ذلك، إلى الطرق المعتمدة من قبل الناس في تنظيم أنفسهم داخل جماعات. وبالنسبة إلى آندرسون فــإن هذا ليس بيانــا عاما عن معرفة العالم بمقدار مــا هو ادعاء محدد حول طابع الأســرة الإنسانية والفعل الاجتماعي الإنساني. فالديناميكيات المعطوفة على أي أســرة قومية أو أمة، كما في منظور آندرســون، تعتمد على مشــاركة عدد من الأفراد في جملة من الممارسات المشحونة بالمعاني، ويتعذر اختزالها أو تفســيرها من منطلق عوامل قبل اجتماعية وغير ذات معنى. وكما بالنســبة إلى روجرز بروبيكــر (1996، 2006)، فإن «الأمة» بالنسبة إلى آندرسون ليست مقولة تحليل، بل مقولة ممارسة؛ وما يهم هو كيف يتكلم الناس ويتصرفون من أجل أن ينتجوا، أو يتَحدُّوا، عضويتَهم في الأمة والمضاعفات التي تنطوي عليها مثل هذه العضوية.

كثيــرا ما تقوم البحــوث التقليدية الخاصة بــالأمم والنزعة القومية بخلط هذا الفرق مع فرق ســيرورة - خاصة، كما لو كان التأصيل البحثي متواكبــا مــع أنطولوجيا خصائص واهتمــام بروايات مشــاركين منطوية بالضرورة على أنطولوجيا - ســيرورة. بيد أنه ليس ثمة أي ســبب منطقي لعــدم قدرة أي باحث على تبني أنطولوجيا ســيرورة مــع نوع من الالتزام بنشر مفردات بحثية مجردة بدلا من بناء التحليل بناء راسخا على أساس التجربة المعيشــة للرواة؛ من شــأن هذا أن يعني لا ترويــج ذلك النوع من الدعاوى التفســيرية المســتندة إلى العضوية المطلقة المميزة لمقاربة «واقع خطّي عام» للتفســير، بل تحولا، بدلا من ذلك، إلى منطق تفسير آخر ما، لمســاءلة جملة تأثيرات الآليات والعمليات التي وصفها الباحث تجريديا. ولحسن حظ مثل هذا الباحث، ثمة تراث عريق للتحليل البنيوي في العلوم الاجتماعية يتولى القيــام بهذه المهمة تحديدا، تراث قائم على الإفادة من مفاهيم مثــل «الوظيفة» و«التغذية الراجعــة» (Feedback) لإلقاء الضوء على أســلوب قيام السيرورات - مثل دوران رأس المال (بولانتزاس 2008)، صيانة الهيمنة (جيســوب 1990)، وتعزيز التغييرات التنظيمية (بيرسون 2004) - بتفعيل تأثيراتها من دون الاضطرار إلى التجلي في وعي اللاعبين

المنخرطين أو تجربتهم. بالمثل، ليس ثمة أي سبب منطقي ليكون أيٌّ باحث عاجزا عن الجمع بين أنطولوجيا عطف من ناحية ونوع من الالتزام بتحذير التحليل في تجربة معيشة من ناحية ثانية؛ فالبيان المركزي لإحدى طبعات نظرية العلاقات الدولية البنيوية - بيان أن «الناس يتصرفون مع الأشـــياء، بمن فيها لاعبون آخرون، من منطلق المعاني التي تحملها الأشــياء بالنسبة إليهم» (وندت 1992: 396 - 397) - ميال تحديدا نحو هذا التوجه، وثمة التزام مشـــابه أدى إلى بروز عدد من المحاولات التجريبية لرســم خارطة وتقويم عواقب جملة الطرق المختلفة التي اعتمدها لاعبون اجتماعيون في السياســـة الدولية في فهم أنفسهم عند محطات مختلفة على خط الزمن (فينّمور 1996؛ هول 1999؛ كروفورد 2002).

لذا أجدنـــي ميالا إلى التمييز بين تخطيـــط بحثي لموضوع اجتماعي معين (مثل الحضارة) من جهة ومحاولة بحثية لتعقب وتفســير كيفية قيام اللاعبين أنفســهم بتخطيط ذلك الموضوع الاجتماعي من جهة ثانية. إنها مســـألة أنطولوجيـــا علمية، من المنطلـــق الذي اعتمدتُه هنـــا، لأنها - مثل الأنطولوجيـــا العلمية في مواجهة أنطولوجيا الســـيرورة إلـــى حد كبير - تخاطب المعايير العامة لكيفية ظهور الأشـــياء في تحليل بحثي محدد. هل نرى الحضارة نوعا من الأشـــياء التي يكون أفضـــل أشكال التعرف عليها من قِبَل محلِّل بحثـــي محـــايـد جـــزءا مـــن نـــوع مـــن التفسيـــر الأكاديمـــي، أم ننظر، على النقيض من ذلك، إلى حضارة معينة على أنها نعمة اجتماعية وثقافية تتجلى، بالدرجة الأولـــى، في النقاش الذي ينخرط فيه اللاعبون وهم يســـعون إلى التصرف في بيئتهم الاجتماعية والتفاعل معها على نحو إبداعي خـــلاق؟ وإذا كانت «الحضارة» أداة أو وســـيلة لإضفاء معنى على الديناميكيات الاجتماعية، فأداة مَنْ هي: هل تعود إلينا نحن أم إلى الناس الذين نحن عاكفون على دراستهم؟

هذا الفرق يقسم مؤلفي هذا الكتاب بوضوح كما يفعل الفرق بين أنطولوجيا خصائـــص وأنطولوجيا الســـيرورة، ولكن على نحو متعامـــد (Orthogonal): فمساهمو الكتاب يوضعون في خانتين مختلفتين إذا اعتمدنا هذا الفرق مبدأ تنظيميا. في خانة «التخطيط البحثي» من الجدول، نجد كلا من كانغ، لورنس،

وكورث؛ جميعهم حريصون على معرفة الحضارة التي هم مهتمون بها عبر غربلة أكوام من البيانات التجريبية وصولا إلى اجتراح رواية بحثية لقصة الحضارة التي هم عاكفون على دراستها. فكانغ يتعامل مع جملة من الممارسات الصينية التي تُعد كذلك استنادا إلى تجربته البحثية ونَظْرته الأكاديمية، لا إلى التعرف على تلك الممارسات بوصفها صينية إما من قِبَل الصينيين أنفسهم وإما من جانب أولئك الذين يستوردونها أو يتكيفون معها. ويفعل لورنس شيئا مشابها تماما إذ يؤكد وجود ديناميكيات حضارة إسلامية. أما كورث فيتجاوز ذلك بخطوة، إذ يستخلص من مخططه التاريخي لمكونات الحضارة الغربية سلسلة من الأهداف والوصفات بالنسبة إلى منتسبي تلك الحضارة - أهداف ووصفات نابعة من تخطيطه البحثي لعناصر الحضارة الغربية الجوهرية.

على الطرف الآخر من الجدول نجد كلا من آدلر، ليهني، وردولف، وهم، جميعا، يحاولون بناء تحليلاتهم على أساس خطاب وتجربة أولئك الذين يقومون بدراستهم بقدر أكبر من المباشرة. فآدلر يورد خُطَبا وبيانات تسليطا للضوء على أن «سلطة أوروبا المعيارية» ليست تجريدا بحثيا بل هي استراتيجية سياسية ملموسة معتَمَدة من قِبَل لاعبين مختلفين في الفضاء السياسي الأوروبي. ويوثق ليهني جملة الطرق المعتَمَدة من قِبَل مختلف اللاعبين اليابانيين الساعين إلى تأطير تميز اليابان الثقافي من ناحية واستمراريتها مع ثقافات بلدان «متحضرة أخرى» من ناحية ثانية، ولا يحصر ميدان أدلته في المواد التقليدية لـ «السياسة العليا» - بما يجعلنا نُصْغي إلى نقاشات حول لعبة البيسبول والمانغا/أنيمي (manga/anime) اليابانية، وصولا إلى الإحاطة بما يوحي به ذلك حول آراء اليابانيين بحضارتهم الخاصة. أما رودولف فتصل إلى الحدود القصوى على صعيد استخلاص الشواهد، وصولا حتى إلى نقطة تعقُّب النقاش والحوار الدائرين حول المجتمع الهندي الأصلي داخل إحدى قاعات المحكمة في كاليفورنيا.

هذا الأخير مثال استثنائي الوضوح لما هو موضوع رهان في تمكين مشاركي المطابقة الذاتية في حضارة معينة من رسم صورتهم الخاصة لما له علاقة، لأن من شأن أي تصميم مطرد على متابعة تلك الحوارات أن يفرض، بالضرورة، وضع حتى أكثر المفاهيم أوَّلية حول أين تقف حضارة

معينــة وأين تبدأ جانبا: فالحضارة الهندية ومحاولات تحديدها تمتد لتغطي نصف العالم، على هذا الصعيد. وأي باحث منطلق في عمله من تحديد قَبْلي لمــا تتألف منه حضارة ما، من شــأنه - بصرف النظر عمــا إذا كان التحديد قائما على خصائص أو ســيرورات - ألا يبــادر مطلقا إلى تقويم مدى أهمية تلك الســجالات الكاليفورنية. أما أيُّ باحث سائر في طريق أكثر تعويلا على الاســتدلال، باحث يرمي شباكَه على مساحة واسعة من أجل الاطلاع على ما يقوله الناس وأين، فقد يجد النقاشــات الكاليفورنية مؤهَّلة لتزويدنا بشــيء اســتثنائي الأهمية عن ممارســة الهوية الحضارية: بحقيقــة أن إعادة إنتاج حضارة معينة عبر الزمن تبدو حاسمة الاعتماد على نقل قصص جذور معينة إلــى الجيل اللاحق، بصرف النظر عمن يتولــى مهمة النقل. لم تكن الدعوى فــي قضية كاليفورنيــا متمثلة في قول إن ولايــة كاليفورنيا جزء من حضارة هندية وملزمة بأن تتصرف وفقا لما تقتضيه أفضل مصالح الحضارة الهندية. لعلهــا كانت الدعوى المختلفة، إلى حد معين، دعوى أن ولاية كاليفورنيا كانت، عبــر نقل رواية للتاريخ الهندي غير مؤيِّــدة للزعم القائل إن الثقافة والديانة الهنديتين متجذرتان كليا في شــبه القارة، تنسف الحضارة الهندية وتقوضها (من خلال تكريــس نظرة إلى الحضارة الهندية لا تراهــا مكتفية ذاتيا مائة في المائة) بالنســبة إلى الهنود المقيمين في الولايــات المتحدة من جهة وغير الهنود الذين سيجري تلقينُهم رواية غير أصيلة للتاريخ الهندي من جهة ثانية. هذا الدفع الدسائســي الماكر نحو تثبيت رواية أصل مــن قِبَل غُرَباء يضيف بعــدا مختلفا إلى دراســة الحضارات، موحيا بــأن ديناميكيات التعرف التي استكشفها بعض الباحثين في ســياق الدولة القومية (رينغمار 1996، مثلا) قد تكون بادية للعيان في العلاقات الحضارية - البينية [5].

أربع تركيبات

من الممكن، وبسهولة، حَبْك الفرقين اللذَيْن كنتُ أحاول تلخيصهما وصولا إلــى جدول أولي بخانتين على خانتين لجملــة تركيبات الالتزام المتوافرة لكل مــن طرفي هــذا التمييز. فجمع أيِّ التزام بتحديــد بحثي لموضوع اجتماعي معين مــع أنطولوجيا خصائص يعطينا اهتماما بمصالــح ذلك الموضوع؛ أي

التزام بتمكين المشــاركين من تحديد الموضوع الاجتماعي للاهتمام، مصحوبا بأنطولوجيا خصائص، يفضي إلــى الاهتمام بهوية ذلك الموضوع؛ أي تحديد بحثي مشــفوع بأنطولوجيا ســيرورة يقود إلى اهتمام بالسياق البنيوي الذي يوجد فيه الموضوع؛ وأي تحديد مشاركين مرفق بأنطولوجيا سيرورة يتمخض عن انبثاق الممارســات الحدودية التي توطد وتعيــد توطيد ذلك الموضوع من لحظة إلى لحظة. أما الأسماء التي أطلقتُها على كل من هذه التراكيب فتوحي بالاهتمــام الوصفي الأولي لكل مقاربة بحثية من ناحية وبالعامل التفســيري المركزي الذي تؤيده كل منها في تفسيراتها من ناحية أخرى.

	التحديد البحثي	تحديد المشاركين
أنطولوجيا خصائص	مصالح	هوية
أنطولوجيا سيرورة	سياق بنيوي	ممارسات حدودية

ومطبَّقا على دراســة الحضارات خصوصا، يبرز هذا الجدول جوانب مهمــة للتحليل الحضاري يطرحهــا باحثون مختلفــون. فهنتنغتون، ومعه ديفيد غِــرَسْ (1998) وجوهريــو (essentialists) (*) حضارة آخرون لم تتم إعــادة بنائهم، مهتم مركزيا بالتعرف على المبــادئ الجوهرية لمختلف الحضارات (لاســيما الحضارة الغربية) ليتمكــن من الإلحاح على تجذير تلك المبادئ والدفاع عنها؛ وبتلك الطريقة، يكون جوهريو الحضارة عاكفين علــى معاينة مصالح كل من الحضارة الغربية وســائر أولئك الذين يعدُّون أنفســهم منخرطين فيها وترويجها. تعتمد تلك الإيماءة، بدورها، على كل من عَــد أي حضارة مجموعة مواصفات من جهــة وعلى تمكين الباحثين من تحديد ما تتألف منه أي حضارة من جهة أخرى. هذه، بالتحديد شــبه الكامل، هــي الطريقة ذاتها التي تتبعها أطروحــات ذات قاعدة مصلحية حول موضوعــات اجتماعية أخــرى (تتقافز الدول والأفــراد إلى الذهن هنــا) في التعويل علــى تحديد بحثي لمواصفــات جوهرية ليس للموضوع الاجتماعي، ولأولئــك اللاعبين الممثلين أو المســؤولين بطريقة أخرى عن

(*) الجوهري أو الجوهراني من يرى أن لكل كيان محدد مجموعة من الصفات أو المميزات التي يجب أن يمتلكها ذلك الكيان. [التحرير].

الموضوع، أي بتأثير مباشـــر ولو ضئيل. فأطراف الاســـتهلاك الاقتصادي العقلانيـــة، أو الـــدول في بيئة خدمـــة ذاتية، لا تســـتطيع باطنيا أن تغير تفضيلاتها حول الحصائل؛ كما لا تســـتطيع الحضارات، من وجهة النظر هذه، أن تبادر باطنيا إلى تغيير معتقداتها وقيمها الأساســـية. وفي جميع الأمثلة الثلاثة يكون الخيار النافذ الوحيد هو التصرف وفقا لتلك المصالح المحسومة خارجيا والمحددة سلطويا.

أمـــا الخانات الثلاث الأخرى في الجـــدول فتمثل طُرقا مختلفة لمعارضة الروايـــة الجوهرية لقصة الحضارة. فتخفيـــف المطالبة بمواصفات جوهرية لأي حضارة، بأســـاليب أوصى بها محللون مثل آيزنشـــتادت، كوكس، وإلياس يفضي إلى قدر أكبر من التقويم لســـياق الفعل البنيوي المتغير تاريخيا، بما لا يجعل أي حضارة تبدو حزمة قيم جوهرية بمقدار ما تتجلى بوصفها منظومة متجانسة نسبيا من نشاطات منتسبيها. وتخفيف المطالبة بتحديد بحثي قَبْلي لأي حضـــارة يتمخض عن قـــدر أكبر من الاهتمام بما يمكـــن أن يطلق عليه اســـم «الهوية الحضارية» - حيث يقود الخداع الذاتي، إما إلى حضارة معينة بجملتهـــا وإما إلى ممثلـــين مختلفين لتلك الحضارة، إلى أفعال وممارســـات بطريقة تكاد تكون مماثلة للطريقة التي تتم بها رؤية هوية الشخص أو الدولة مفضية إلى أفعال وحصائل في البحوث الاجتماعية - السيكولوجية والبنيوية. أمـــا تخفيف المطالبتـــين معا على نحو متزامن فينتج تركيزا على ممارســـات رسم الحدود الحضارية في سياقات مصنفة؛ أي حضارة بذاتها تكف عن أن تعني شـــيئا كثيرا، بالمعنى التحليلي، لأن التأكيد هنا هو على مدى مســـاهمة مناشدات إعادة رسم الحدود الحضارية والمحاولات المبذولة في هذا السبيل مـــن أجل تعزيز أهداف مختلفة. حاذين حـــذو ديفيد كامبل (1992)، يمكننا إعطاء هذه المقاربة الرابعة عنوان «كتابة الحضارات» [6].

وكمـــا هو مألـــوف في مثل هذه التجارب - كما هو مألوف في الإتقان المثالي/الأنموذجـــي للفروق عموما في الحقيقة - كنت مؤيدا للوهم المهذَّب القائل بعدم وجود أرضية مشتركة بين الالتزامات لكل من هذه المحاور في جدولـــي. وما كل ما يرمي إليه رســـم خطوط تمييز تحليلية حادة إلا نوعا من العزل المفهوم البهي الذي لا يجده المرء أبدا في العالم المثقل بزحمة من

الكيانات والأفعال الفعلية. يمكن للمرء أن يتعامل مع الجدول بعد رسمه كما لو كان خارطة ويستخدمه لتوزيع الأمثلة تبعا لعلاقتها فيما بينها عبر وضع كل منها في خانته المناسبة؛ من شأن هذا أن يكشف عن نقاط شبه وتباين غير معترف بها من قَبْلُ بين الأمثلة، سواء أكانت مواقع بحث تجريبية أم مواقف بحثية (أكاديمية) كما هي الحال في هذا المثال. بيد أن هذه الرؤى لا تأتي إلا مقابل ثمن، بمقدار ما تبقى أيٌّ خارطة تمثيلا ثابتا نسبيا لنوع من الوضع التجريبي الفعلي - وضع قد يفيد في الاهتداء إلى الطريق، ولكنْ شرط بقاء المشهد ثابتا نسبيا من دون تغيير. كذلك تنطوي الخرائط الثابتة على مشكلات على صعيد التعامل مع حالات غامضة، حالات تبدو واقعة في أمكنة قريبة من خطوط فصل أقاليم الخارطة بعضها عن البعض الآخر - حالات تتم عن عناصر أكثر من التزام واحد [7].

غير أن هناك، على أي حال، خيارا آخر. فبدلا من التعامل مع خانات جدولي الأربع على أنها مواقع مُطْلَقة يمكننا أن نتبنى ما يطلق عليه آندرو آبوت (2001: 12) اسم «قابلية فهرسة» الحياة الاجتماعية، بما فيها الحياة الأكاديمية: فكرة أن أكثر التزاماتنا أهمية لا تصبح ذات معنى إلا إذا تعارضت وتناقضت مع التزامات أخرى في البيئة المحلية. يشير آبوت، مثلا، إلى أن جميع أساتذة العلوم الاجتماعية يبقون أساسا، على رغم أنهار الحبر المراقة في ميادين هذه العلوم التماسا للتمييز بين الحتمية الاجتماعية والحرية الفردية، على الجانب نفسه من هذه القضية حين تتم مقارنتهم بآخرين خارج دائرة العلوم الاجتماعية.

> توسيعا للأمر، ينظر أساتذة العلوم الاجتماعية إلى السلوك الاجتماعي البشري بوصفه سلوكا محتوما، محتوما حقا إلى درجة تكفي لجعله، بصرف النظر عن الإرادة البشرية، جديرا بأن يُفَكَّر فيه بصرامة وشمول. ومن هنا فإنهم حتميون بالمقارنة مع أولئك الذين يؤمنون بأن الناس أحرار تماما في أن يتصرفوا كما يحلو لهم بما يجعل إخضاعهم للقوانين العلمية أمرا متعذرا إلا على نحو فضفاض.

(المصدر السابق: 2002)

ليس الفرق بين الحرية والحتمية، إذن، فرقا جوهريا أو مطلقا بين موقفين ثابتين مجرَّدَيْن. هو فرق يتولى، بدلا من ذلك، تكرار ذاته على نحو ذاتي الشبه، أو جزئي: بداية نحن بصدد انقسام بين أساتذة علوم اجتماعية (حتمية) وآخرين (حرية)، ومن ثم نحن أمام تكرر الانقسام داخل معسكر أساتذة العلوم الاجتماعية (البنية مقابل الأداة بلغة العصر). غير أن هذا يعني أيضا أن التزاما بهذا الجانب أو ذاك من مثل هذا الفَرْق ليس غرسا مطلقا لعَلَم في بقعة أرض مفهومية بمقدار ما هو إيماء نحو اتجاه معين: طريقة يلوذ بها المرء ليقارن نفسه بفريق من المحاورين المحليين.

وهكذا فأنا أقترح أن نتعامل مع ثنائيات أنطولوجيا خصائص/ أنطولوجيا السيرورة والتحديد البحثي/تحديد المشاركين بوصفها فروقا فهرسية، فعلية التكرر، لا على أنها الحدود المطْلَقة لساحة مفهومية ثابتة. ورؤية قطاع معين من البحث على أنه تابع لأنطولوجيا - خصائص والتحديد البحثي للموضوعات الاجتماعية إن هي، وفق هذه الترجمة، إلا معارضة ضمنية لقطاع البحث بأخرى هو ينخرط، عبر المقارنة معها، في عملية التحديد البحثي لمواصفات جوهرية ويتولى إنجاز تفسيراته من منطلق المصالح. وضعتُ هنتنغتون في الزاوية العليا اليمينية (في الترجمة العربية بدلا من اليسارية في الأصل الإنجليزي) من جدولي؛ وتصرفي هذا يعكس اقتناعي بأن هنتنغتون سيحتل، في أي سياق مقارن ذي علاقة ببحوث حضارية وباحثي حضارات، الخانة ذات الأساس المصلحي نسبيا. ونظرا إلى أن نقطة انطلاقي للقيام بهذا التحليل — المنطلق المفهومي - النظري لمجمل الكتاب في الحقيقة - كانت متمثلة في نوع من رفض نزعة هنتنغتون الجوهرية، فإن التعامل مع هنتنغتون بوصفه المرجع الثابت نسبيا الذي يتم رَوْزُ البدائل وتحديدها بالاستناد إليه لم يكن، ببساطة، إلا انعكاسا للطابع التجريبي للنقاش البحثي نفسه.

تخطيطيا، يمكننا تصور جدولي ذي الأربع خانات 2 × 2 مضاعفا نفسه داخل كل خانة من خانات الجدول الأصلي، بما يفضي إلى 4 × 4 = 16 موقعا مختلفا يمكن للبحث الحضاري أن يشغلها من حيث المبدأ.

وكفائدة أولى، من شـــأن هذا أن يفسح في المجال لتحديدات أكثر دقة بما لا يقاس بالمواقع التي يشـــغلها الباحثون نسبة إلى بعضهم البعض. عاينوا، مثلا، تقسيما داخليا إضافيا لخانة «السياق البنيوي»

التحديد البحثي		
انطولوجيا سيرورة	كورث لورنس	كانغ

أضع فصل كورث في هذا الكتاب في الزاوية العليا اليمينية [اليســارية فـــي الأصل] من المربع لأن موقفه من الحضارة الغربية، لا يزال، على رغم كونه، بالتأكيد، أكثر من هنتنغتون قبولا بالتغيير التاريخي، مهتما بالأشياء نفسها، تقريبا، التي تشغل هنتنغتون: اكتشاف المبادئ الجوهرية للحضارة الغربية وصولا إلى التعرف على مصالحها الأساسية. غير أن عمل كورث، لأن الأخير موضوع أولا في خانة «الســياق البنيوي» من الجدول الأصلي، يخلص إلى نتيجـــة مختلفة عن نتيجة عمل هنتنغتون، على الرغم من أنها نتيجة جوهرية نسبيا إذا ما قورنت بمناقشة كانغ لنخب ساعية إلى فرض حلول «صينية» على كتلتها السكانية (محاولة تُطْلق ديناميكيات معينة جيدة الموضع في مجال الهوية، لانطوائها على مضاعفات التصورات الذاتية) أو بتحليل لورنس لمدى جذرية تعرض الحضارة الإسلاموية للتشكيل والصوغ بفعل سياقها التاريخي. بيد أن الكُتّاب الثلاثة جميعا يبقون، على رغم هذه التباينات، أكثر ســيرورية وأقل توجهـــا عطفيا بالمقارنة مع هنتنغتون. مثل هذه الفروق بالغة الدقة تساعدنا على تحديد المكان الذي يقف الناس فيه نسبة إلى بعضهم البعض في هذا الحوار بقدر أكبر من الدقة [8].

تعزيزا للتداول

غيـــر أن الحصيلـــة الفعلية لتجزئة الفـــروق التحليلية هذه هي، عدا عن رســـم خرائط أكثر دقة، الإيحاء بالأساليب التي من شأن التداول البحثي أن يعتمدهـــا للتقدم. وإذا ما كنتُ على صواب حـــول أهمية هذه الفروق، فذلك

يعني أن مزيدا من الجولات يجب أن تتكشف تبعا للخطوط المتصورة عبر التركيبات المختلفة لأنطولوجيتي الخصائص والسيرورة من ناحية مع تحديد البحث والمشاركة من ناحية أخرى. وبهذه الطريقة فإن الجدول المثالي - الأنموذجي الذي أنشأته يكف عن أن يكون مجرد خارطة ثابتة ليصبح، بدلا من ذلك، مولِّدا ديناميكيا للمزيد من المداولات المستقبلية المحتملة.

وبَعْد، ثمة عدد من التركيبات المنطقية التي يمكن استكشافها - غير أنها ليست جميعا مرشحة لأن تكون مجدية ومضيئة. ولإيضاح ما أراها المساراتِ الفكريةَ الأكثر جدوى، أجدني في حاجة إلى طرح خَطَّيْ نقاش منفصلين بإيجاز. ينطوي الأول على ديناميكية مستبطنة في الفروق التي قدمتُها طريقا لتوصيف الحوار، ديناميكية دافعة للباحثين والبحث نحو خانات أو مربعات ثنائية ورباعية عند كل مستوى من مستويات الجدول جاعلة الخانتين الأُخريين غير مستقرتين بعض الشيء. وينطوي الآخر على واقع تقديم تركيبات الالتزام المختلفة موارد ودروس متباينة للباحثين في اختصاص العلاقات الدولية، والمسار المستقبلي للحوار حول الحضارات الذي قد نعتمده في الميدان سيكون، في اعتقادي، مؤكَّد التأثر بمدى تقاطع التحليل الحضاري مع الاهتمامات التقليدية للعلاقات الدولية - لاسيما مسألة التفاعلات السياسية بين الدول. وهنا، مرة أخرى، تكون خانات أو مربعات معينة متميزة عن أخرى، غير أن ثلاثة مربعات تكون مميزة في هذا المثال (في أي مستوى من مستويات الجدول مرة أخرى) مع بقاء المربع الرابع - المربع العلوي الأيمن العائد إلى التيار «الحضاري الجوهري» - الأقل إغناء لميداننا.

جواذب مفهومية

مع أنني كنتُ متعاملا مع محورَيْ تمييز مختلفين عبر هذه المناقشة للمداولة البحثية حول الحضارات، فإن هناك بُعدا مهما يجعلهما متشابهين مفهوميا. توضيحا للحوار حول الحضارات يكون التقسيم إلى محورين مفيدا لأنه يلقي الضوء على ما هو متوافر من تركيبات وإمكانات تمَّ، كما قلت، تحقيقها فعلا في النقاش الموجود: فالباحثون يشغلون فعلا تراكيب

الالتــزام هذه على صعيد العلاقة بين الطرفــين. بيد أن المحورين يكونان أيضا موحَّدين بوعي ينطوي على التناقض الأَزَلي بين تفســيرات مستندة إلــى الحتمية أو الحرية، أو بنية مقابــل أداة، أو ضرورة مقابل احتمال أو مصادفة ـ كما أفضل أن أرى التناقض.

أيٌّ تفســير ضروري يفسر الحصائل عبر إدراجها في خانة مبدأ عام بما يحيل الحصيلة إلى شيء «قابل للتوقع» في ضوء أحوال سابقة مختلفة. أما أيٌّ تفسير طارئ أو محتمل فيفسر، على النقيض من ذلك، أي حصيلة من منطلق سلســلة عوامل ميدانية خاصة تفــرز تلك الحصيلة في حَدَثٍ فــردي؛ لا تكون الحصيلة «متوقعــة» تماما، ولكنها لا تلبث أن تصبح قابلة للفهم عبر تجذيرها في ظرف خاص [9]. فثنائي الضرورة/المصادفة يبقى فرقا تجزيئيا قويــا، حيث يكون اختيار أي من طرفي التناقض واقعا على نحو شبه مباشــر في انقسام إضافي وفقا لخطوط مشابهة؛ على الأغلب يكون هذا على علاقة بواقع أن كلا من الضرورة والمصادفة «التزاما، قيمة» متجــذران بقوة في المجتمع الليبرالــي المعاصر، مرتديان في الأغلب ثوبي «القانــون» و«الحرية» على التوالي. وهذا بدوره يعني أنه ليس ثمة، عمليا، أي نقص في المدافعين عن أيٍّ من قطبي التناقض، ما يُبْقي احتمال المزيد من التجزئة واردا على الدوام.

ثنائي الضرورة/المصادفة يُغْني المحوَرَيْن اللذين استخدمتُهما، كليهما، لبناء جدولي مادام لكل محور قُطب «ضرورة» وقطب «مصادفة». فالتحديد البحثي، مثلا، هو قطب «الضرورة» لمحوره نظرا إلى أن الأفعال والحصائل مفســرة عبر تصنيفها في خانة قَبْلية لما تنطوي عليه أيُّ حضارة؛ وأنماط الفعل الملاحظة يتم جَعْلُها قابلة للفهم عن طريق إذابتها في بوتقة كلٍّ مفهومي قد يكون اللاعبون أنفســهم غافلين عنها كليا. أما تحديد المشاركين فهو، في المقابل، قطــبُ «المصادفة» إذ لا مجال للتنبؤ بالارتباطات والمعارضات التي من شــأن المشاركين في حضارة معينة أن يقيموها؛ فالتحليل البحثي يتبع نشاط المشاركين ويشــرحه، ولكنه لا يستطيع أن يجعله «متوقعا» في ضوء أي شيء سابق لذلك النشاط أو متحكَّم فيه. وبالمثل، فإن أنطولوجيا الخصائص هي قُطب «ضرورة» محوره لأن التفسير يعني ربط المواصفات

الحضاريـــة الجوهرية بالحصائـــل؛ أما أنطولوجيا الســـيرورة فهي قطب «المصادفة» لأن التفسير يكون عن تعقب سيرورات حضارية مصنفة ورؤية ما تتمخض عنه.

يؤدي واقع انطواء كل من المحورين اللذين طرحتُهما على قطبي ضرورة ومصادفة إلى جعل الجدول كله عرضة لآلية يطلق عليها آبوت اسم «تجزئة» (2001: 84 – 86)، وفي أي فرق جزئي منفرد، ثمة سلسلة من الإيجابيات في اتخاذ موقف متطرف حيث يختار المرء دائما الطرف نفسه عند التمييز في منعطف معين من النقاش - ضرورة دائما، مثلا، أو مصادفة باستمرار. ومن إيجابيات الموقف المتطرف الوجاهة المُضْفاة على الاطراد الصارم في عدد كبير من الأوســـاط الأكاديمية، «مباهـــج اللاتقليدية» المعطوفة على الوقوف في موقع يكون خارج الوســـط المزدحـــم لحوار بعينه وفي تعارض مـــع بديل التزام قِيَمي معتمد على نطاق واســـع (فاختيار إما الضرورة أو المصادفـــة يمكّن المرء من التصدي لبديل التـــزام قيمي معتمد على نطاق واســـع، بما يضاعف من تعزيز جاذبية الموقف المتطرف)، والسهولة الأكبر لمبادرة المرء إلى الاشـــتباك النقدي مع باحثين آخرين من موقف تماســـك منطقي بالغ الدقة والحساســـية. إيجابيات التطرف هذه توفر ما يشـــبه نوعا من المحرك الداخلي للنقاش عبر الزمن، مع قيام المشـــاركين في كل من جانبي التطرف بنقد محاوريهم على التزاماتهم الملتبسة، باستثارة ردود الأفعال، وبدفع الحوار إلى جولة إضافية.

مطبَّقة على جدولي، تقوم التجزئة بدفع خانَتَيّ الزاوية اليمينية العليا والزاوية اليســـارية الســـفلى على التوالي بعيدا إحداهما عن الأخرى، لأن خانة «المصالح» في الزاوية اليمينية العليا تمثل استمرار قطبي «المصادفة» تكـــون الجوهريـــة الحضارية في مواجهة ما يمكن أن نطلق عليه اســـم ما بعد الجوهريـــة الحضارية: ما بعد الجوهرية بدلا مـــن جوهرية مضادة، لأنها ذات علاقة لا بمجرد رفض الجوهرية الحضارية، بل وبإضفاء معنى علـــى النفوذ الذي تتمتع به المزاعم الجوهرية حول الحضارات على صعيد الممارســـة الاجتماعية والسياســـية. توحي النزعة الجوهرية بأن الجواهر تفـــرز حصائل؛ ترد ما بعد الجوهرية معبِّرة عن أن الميزة العملية للجواهر

هي التي تتمخض عن تلك الحصائل، ومحازبو كل من معسكري التطرف هؤلاء يقومون أيضا، وهم في حالة صدام، بتوجيه سهام النقد إلى باحثين آخرين على جَمْعهم لالتزامات يراها المحازبون غير قابلة للتوفيق. ومن جملة الردود، والعمل التجريبي لجميع الأطراف، يتم استكشاف ميادين مختلفة من المشهد المفهومي، كما يجري اختبار القيمة العملية لتراكيب الالتزامات المختلفة.

وعلى هذا الصعيد، لاحظوا الصور المختلفة للعلاقات بين الحضارات ثنائيا وجماعيا. موقف هنتنغتون، وهو الأشهر، يقوم على تأكيد أن صداما بين الحضارات أمْرٌ يكاد أن يكون محتوما؛ ولأن الحضارات متباينة جوهريا، ولأنها الـ نحن الأكبر الذي نحس فيه بالانتماء ثقافيا متميزين عن سائر الـ هم هناك» (1996: 42)، ليس ثمة أي ألفة طاغية ذات قوة كافية لمنع الحضارات من الاشتباك في صراع فيما بينها من حين إلى آخر. أما الموقف ما بعد الجوهري فمن شأنه، على النقيض من ذلك، أن يجادل قائلا إن الصدامات بين الحضارات هي نتيجة لا جواهر حضارية عميقة بل جملة طُرق لرسم الحدود الحضارية في الممارسة؛ غيروا أسلوب الكتابة، مثلا، فيتلاشى الصدام، جنبا إلى جنب الحضارات المستقلة تأسيسيا تجريبيا ذاتها. وبعد، فإن ما بعد الجوهريين يقولون إن العواقب الهنتنغتونية تَتْبَع مادامت الحضارات مرسومة على الطريقة الهنتنغتونية - وهو قول يوازي النقد ما بعد البنيوي لسيادة الدولة في العلاقات الدولية (آشلي 1984؛ ووكر 1993) الذي يرى أن الممارسات، لا الجواهر، هي التي تفرز الديناميكيات الصراعية.

محصورةً بين هذين القطبين المتطرفين هي جملة المزاعم المختلفة التي توحي بأن من شأن الصراع بين الحضارات أن يتعدل ويتلطف من خلال اعتماد نوع من «الحوار بين الحضارات». باحثون متخصصون في دراسة الهوية الحضارية يمكنهم أن يسلطوا الأضواء على هوية «تحترم الآخر» لدى مجموعة من الحضارات، هوية من شأنها أن ترسِّخ علاقات سلمية بين هذه الحضارات. وباحثون متخصصون في دراسة السياق البنيوي يمكنهم أن يسلطوا الأضواء على تفاعل نقاط التشابه والتباين عبر

الحضـــارات، وصولا إلى حد رؤيتها جميعا تنويعـــات على أوتار الترتيبات الاجتماعيـــة الحديثة بمـــا يفضي إلى إنتـــاج (بلغة آيزنشـــتادت) «زَحْمة حداثات» متباينة ومتشابهة في الوقت نفسه بطُرُق تفسح في المجال لقدر مثير من التبادل والاستكشـــاف المشـــترك. أو بادروا، من فضاء حتى أكثر اختلاطا علـــى الصعيد المفهومي، إلى معاينـــة المحاولة الجارية على قدم وساق لكل من نعيم عناية الله وديفيد بليني (1996، 2004) لإبراز الذات في علاقاتها مع الآخر عن طريق تسليط الضوء على النقص الحتمي لأي بيان محدد للهوية الحضارية والحاجة اللاحقة لدى أي حضارة - ولاسيما الحضارة الغربية - إلى السَّـــفَر مفهوميا، وإن لم يكن ماديا للقاء انعكاسات لصورتها في العالم الذي ســـاهمت في اجتراحه عبر الهيمنة الكولونيالية. فـــي جملة هذه التنظيرات تبقى الحضارات منفصلة إحداها عن الأخرى، بيد أن أي عواقب صراعية لا تتبع على نحو حتمي.

أما خطابات «الحوار بـــين الحضارات» فهي عرضة لتيارين مختلفين من النقد. جوهريو الحضارات ينتقدون الحوار بالطريقة ذاتها التي عُرف باعتمادها واقعيو العلاقات الدولية في انتقاد الاســـتراتيجيات الليبرالية والبنيويـــة القائمة على تعزيز العلاقات الســـلمية بين الـــدول: طوال بقاء الحضـــارات منفصلة إحداها عن الأخـــرى جوهريا، تظل إمكانية الصراع حاضرة دائما، وأي حضـــارة حصيفة (أو ممثليها الحصيفين) بحاجة إلى أن تأخـــذ هذا الأمر في نظر الاعتبار... وهي إمكانية تُفَسِّـــد أي محاولة هروب دائم من صدام الحضارات. من شـــأن الباحثين ما بعد الجوهريين أن يلفتـــوا الأنظار إلـــى واقع أن فكرة الحوار بالـــذات منطوية على وجود أطراف منفصلة لذلك الحوار، وأن من شـــأن الانفصال أن يدفع الدعوات إلى الحـــوار نحو الانهيار والذوبان في نَظْرة مفرطة التفاؤل تفاؤلا لا أمل فيه إلى ما قد تفعله حضارات منفصلة إحداها للأخرى؛ أما وَصْفَة هؤلاء، بالطبع، إذا أراد المرء تجنب صدام الحضارات، فمن شـــأنها أن تتمثل في الابتعـــاد أكثر عن النزعة الجوهرية والتركيز على الممارســـات الحدودية. غير أن من شـــأن باحثي ما بعد الجوهرية أن يجادلوا قائلين إن سلســـلة حوارات ونقاشـــات قد تؤثر إذا - نَعَمْ «إذا» الشـــرطية - تمخضت عن إنتاج

أدوات مفهومية جديدة تسـهم في إضفاء معنى على التنوع الكوكبي، وإذا ما تم لاحقا نشــر تلك الأدوات على نطاق واسـع يكفي للتأثير في شروط إمكان تحرك الرسـميين والنـاس العاديين على حد سـواء، في حين قد يزعم جوهريو الحضارات أن من المتعذر على التفاعل الحضاري البيني أن يساعد كثيرا على تغيير الديناميكيات الكامنة في عمق العلاقات الدولية.

لعـل الفكرة هنا هـي أن على مؤيدي الحوار بين الحضارات أن يثبتوا جـدوى مقترحاتهم ورواياتهـم في مواجهة كل مـن الجوهرية الحضارية وذلـك النوع من النظرة ما بعد الجوهرية إلى الحضارات المتبناة في بعض أقرب الأعمال حول الحضارات في السياسة العالمية عهدا (هول وجاكسون 2007 أ). ففي مسـعى إلى إنجاز ذلك على المستويين النظري والتجريبي، يجري تبني مواقـف جديدة، اجتراح تراكيب والتزامـات جديدة، فيتقدم النقـاش في اتجاهات جديـدة. وقد يتم، على الطريـق، تجنب صراعات الحضارات ـ وهو أمر لن يُبَلِّغَنا به إلا الزمن.

تداخلات أساسية

من شأن جاذبية المواقف المتطرفة داخل دائرة مناقشة الحضارات أن تساعد على توفير نوع من التفسـير «الداخلي» لمسار النقاش المستقبلي ـ «الداخلي» في هذا المثال، بالنسـبة إلى المناقشة نفسها. غير أن النقاشات والحوارات لا تتكشـف ببسـاطة في عزلة ممتازة؛ ثمة عوامل «خارجية» تتدخل دائما وترسـم مسـار التهذيب المفاهيمي والبحـث الأكاديمي من نـواح مهمة. وهناك عـدد كبير من مثل هذه العوامـل المتدرجة من توزيع المخصصـات المالية للبحوث إلى تنظيـم الأكاديمية المعاصرة بالذات، بيد أننـي، في هذه اللحظة، أريد أن أركز على سـياق واحد على نحو خاص: سياق بحوث العلاقات الدولية الأكاديمية، التي تدعي لنفسها حق وقابلية التركيز على القضايا الكوكبية بطريقة كثيرا ما لا تعتمدها ميادين ومدارس أكاديمية أخرى. ومن هنا، فإن المسـار المسـتقبلي للحوار الأكاديمي حول الحضارات سيُرسم، على الأقل جزئيا، جراء تفاعل البحوث الحضارية مع الهواجس والاعتبارات التقليدية لدى قطاع العلاقات الدولية الأكاديمي.

من الممكن القول إن أهم هذه الهواجس والهموم هو، ويبقى، هاجس الدولة (السيادية، الإقليمية). وقطاع العلاقات الدولية الأكاديمية ظل دائبا على الاشتباك مع الدول ذوات السيادة والفوضى التي تفرزها في علاقة إحداها بالأخرى منذ البدايات الأولى للقانون الدولي، للتاريخ، وللعلوم السياسية (شميدت 1998). ومع أن محاولات كثيرة بُذلت لتوسيع دائرة تركيز القطاع وجهودها الرامية إلى إدخال عوامل مختلفة (شركات، حركات اجتماعية عابرة للحدود القومية، طبقات كوكبية) في المسرح العالمي، فإن هموم هذا القطاع تبقى متضافرة بعناد مع ما تفعله الدول، وكيف يؤثر اللاعبون الآخرون في فِعْل الدولة. وما إذا كان هذا يعكس اعترافا تجريبيا بالأهمية المستمرة للدول (وندت 1999: 8 - 10) أم نوعا من الإخفاق أو القمع الجماعي للتجديد النظري (زيهفوس 2002)، يبقى خارج الموضوع. ما يهم هو أن موضوع العلاقات الدولية متحدد إلى حد كبير بوصفه ميدانا منفصلا من ميادين البحث الأكاديمي باهتماماته المنصبَّة على السيادة، الحدود الإقليمية، والعلاقات بين وحدات تأسست على قاعدة مثل هذين المبدأين، وكل ما يمكن أن يؤثر في تلك العلاقات.

وبالفعل، فإن دعوة هنتنغتون الأولية إلى الاهتمام المتجدد بالحضارات أفضت بوضوح إلى توفير هامش لمركزية الدولة هذه. أعلن هنتنغتون أن «الحضارات كيانات ثقافية لا سياسية»؛ وهذا يعني «أنها لا تبادر، بهذا الوصف، إلى حفظ الأمن، ونشر العدل، وجباية الضرائب، وخوض الحروب، وإبرام المعاهدات، أو أي أشياء أخرى تبادر الحكومات إلى فعلها» (1996: 44، والتأكيد مضاف). بعبارة أخرى، ليست الحضارات، في نظر هنتنغتون، أطرافا لاعبة في حد ذاتها، بل هي عناصر بيئة سياسية كوكبية تبقى فيها الدول «الأطراف اللاعبة الرئيسية في الشؤون العالمية» (المصدر السابق: 34 - 35). لذا فقد كان سهلا نسبيا على التيار الرئيسي لبحوث العلاقات الدولية أن يستوعب الجوهرية الحضارية بوصفها أحد أسباب أخرى لاهتمام الدولة، مضيفا العضوية الحضارية إلى قائمة العوامل ذات التأثير المحتمل في فعل الدولة. غير أن المؤسف هو أن الاعتبارات الحضارية بدأت، لدى إقدام الباحثين على هذا، وشروعهم في التقويم

المقـارن للأهمية النسـبية للروابط الحضارية مقابـل عوامل أخرى، مثل الانتماء الديني (فوكس 2001) واهتمام الدولة التقليدي بالسلطة والثروة (روسّـيت، أونيل، وكوكس 2000)، تسـقط من المعادلة، فلم تعد أطروحة هنتنغتون الشهيرة تحظى هذه الأيام إلا بالقليل من الاهتمام في أكثر فروع قطاع العلاقات الدولية.

لـم يكن لـدى الجوهرية الحضارية، عندئذ، شـيء تقدمه إلى قطاع بحوث العلاقات الدولية الأكاديمية بعد فورة هياج وجيزة أواخر تسعينيات القرن العشـرين (فـي الحقيقة تم التعبير عن الجزء الأكبر من الدهشـة في مجلات سياسـية مثل فورين أفيرز وناشيونال إنترست لا في مجلات متخصصة في العلوم الاجتماعية ـ مناسبة لترويج بعض الأمور الجوهرية العادية ربما؛ ولكنها أقل صلاحية لتكون أدوات تشـكيل للقطاع). حتى لو أراد المرء أن يظل، في الواقع، متمسكا بمركزية الدولة لدى فرع العلاقات الدوليـة الأكاديمي، لأمكن لفـروع أخرى من النقـاش أن تثبت أنها أكثر جدوى. فأي تركيز على سـيرورات ومجمعات حضارية بوصفها جزءا من السـياق البنيوي الذي تتحرك الدول في إطاره من شـأنه أن يوفر أسلوبا أنسـب لتحليل أنماط تحالـف وتخاصم بين الدول بـدلا من البحث عن جواهر مزاجية في مجال القيم الأساسـية؛ وفي هذا الكتاب، ثمة لورنس وكانغ ميالان بوضوح إلى هذا التوجه. وأيُّ تركيز على الهوية الحضارية من شأنه أن يتصدى لتلك المشكلة من زاوية معاكسة، مرهِّنا العمل الكلاسيكي حول «الأسـر الأمنية» عبر مضاعفة إمعـان النظر إلى المنطلقات المعتمدة مـن قِبَل الدول وممثليها في عَدِّ بعضها البعض جزءا من كل أكبر؛ وفصل آدلـر (في الكتـاب)، جنبا إلى جنب كتابات أبكر له حـول الموضوع، ميال بوضوح بالغ إلى هذا التوجه.

أخيرا، من شأن أي مقاربة «كتابة حضارات» ما بعد جوهرية للموضوع أن تسلط الضوء على جملة الاستراتيجيات الحضارية التي تعتمدها الدول في محاولاتها الرامية إلى الانتساب بعضها إلى البعض الآخر؛ ثمة عناصر لهذه المقاربة قابلة للالتقاط في فصلي رودولف وليهني (من هذا الكتاب). وكما يفعـل رودني بروس هول (1997) مع المرجعيـة الأخلاقية إلى حد

كبير، فإن ما بعد الجوهرية الحضارية تحول المفاهيم الحضارية إلى موارد سلطة تستطيع الدول وممثلياتها أن تنشرها استراتيجيا إلى هذا الحد أو ذاك. وبين أمور أخرى فإن من شأن هذا أن يوفر طريقة أقل هنتنغتونية لقراءة ذلك النوع من القيادة الحضارية الذي يراه كورث مؤسِّسا للفعل السياسي الكوكبي الأمريكي - من شأنه أن يحوّل التركيز عن السؤال (ربما المستعصي) بشأن ما إذا كانت البروتستانتية المعلمنة للعقيدة الأمريكية والحضارة الكوكبية التي يراها كورث خارجة من رحمها نوعا من وثنية ما قبل العصر المحوري أم لا، ويركز الاهتمام، بدلا من ذلك، على دعاوى حول حضارة «غربية» أو «كوكبية» ومدى قدرة تلك الدعاوى على التمخض عن حصائل مميزة. وحيثما يوحي تحليل كورث بأن نجاح أو إخفاق القيادة الكوكبية الأمريكية متوقف على مواصفات مزاجية واقعة خارج دائرة تحكم أي لاعب سياسي - اختصارا، بأن صداما بين ترتيب اجتماعي عائد إلى ما قبل أو ما بعد العصر المحوري متمثل في الولايات المتحدة من جهة، وترتيبات اجتماعية مختلفة منتمية إلى العصر المحوري متوافرة في بقية العالم من جهة أخرى، محتوم بدرجة أعلى أو أدنى - فإن منظورا ما بعد جوهري يوحي، على النقيض من ذلك، بأن ما يحصل في ميدان العلاقات بين الحضارات معتمد على أسلوب تقاسم تلك الحضارات للتخوم على الصعيد العملي. لذا، فإن مستقبل القيادة الكوكبية الأمريكية بوصف أمريكا دولة الحضارة الجوهرية أو النواة متوقف على ما إذا كان موظفو الدولة يختارون نشر موارد حضارية بالمطلق، من ناحية، وما إذا كانت عمليات النشر تلك تسهم في تأطير حضارات منفصلة بما يفضي إلى اندلاع نزاعات مستعصية على الحل، من ناحية أخرى.

ليس لدى الجوهرية الحضارية، إذن، إلا القليل لتقدمه إلى قطاع علاقات دولية ذي مركزية دولة. فالعضوية الحضارية لا تبدو الميزة الأهم المؤثرة في العلاقات الدولية البينية، والاهتمام بالطرق المختلفة المعتمدة من جانب الدول للانخراط في الاختلاف الحضاري ونشره معطوفا بقدر أكبر من الوضوح على خانات الجدول الأخرى. حقا، لو تم أخذ دعاوى الجوهرية الحضارية مأخذ الجد، لربما تعين على مركزية الدولة بالذات

أن تتبخَّـــر في مواجهة جملة التباينات الحضارية غير القابلة للتوفيق، أما احتجاجات هنتنغتون المعاكسة، فلا أراها ذات شأن على صعيد الاستمرار في التركيز على الدول إذا كان المرء مؤمنا فعلا بأن أُســرا ثقافية أوسـع عوامل مهمة حقا في السياسة العالمية، وبأن من شأن المعنى أن يتبع فيرنان بروديل (1994) إلى قلب الدهر المديد حيث الحضارات تســقط وتتوقف كليــا عن الاهتمام بالدول. يا لها من بضاعة رائجة بالنســبة إلى الســوق الأكاديمية للعلاقــات الدولية! ـ لاحظوا تهميش نظريــة الأنظمة العالمية وتاريخ النظام العالمي في بحوث التيار الرئيسي! ـ بيد أن المفارقة الساخرة الفعليــة هنا هــي حقيقة أن اســتبدال دُوَل ســيادية، إقليمية بحضارات محددة جوهريا لن يؤدي إلى تغيير أكثر الفرضيات أساسية حول اللاعبين السياســيين الكوكبيين. لنتذكر الطرق التي تتبعها الحضارات الهنتنغتونية فــي مجابهة إحداها للأخرى مثل دول في حالة فوضى، وفي التعويل على مواصفات ليست أقل جوهرية من المواصفات المؤسِّسة التي يُظن أن الدول تمتلكها. فأي انزياح نحو تصور لسياســة عالمية خاضعة لهيمنة حضارات جوهرية من شأنه أن يفضي إلى نوع من التحرر من مركزية الدولة، بيد أن اللاعبين الجوهريين سيبقون.

بتلك الطريقة، من شــأن المســاهمة المحتملة الأهم التي يمكن للحوار حــول الحضارات أن تقدمه إلــى العلاقات الدوليــة الأكاديمية أن يتمثل في تفكيك النزعــة الجوهرية وفق الخطوط التي اعتمدها باحثو حضارة معاصرون في نقد هنتنغتــون. فحلحلة التعريف النظري للاعب معين من أجل استيعاب التصورات الذاتية بقدر أكبر من المركزية من شأنها أن تكون خطوة أولى، لأن من شأنها أن تفسح في المجال لانبثاق لاعبين مثل «أوروبا» من رحم المطابقات الجماعية. ومن شأن تعقب انتشار ممارسات مميزة أن يشكل خطوة ثانية، لأن ذلك قد يبين لنا أن اختلاف الترتيبات الاجتماعية التي يمكننا عطفها على لاعبين مثل «الصين» أو «العالم الإســلامي» ليس ملزَمــا بأن يحصل معــا على الدوام. ومن شــأن أي انعطاف نحو ما بعد الجوهرية أن يفضي، أخيرا، إلى تفريغ دور اللاعب على نحو شــبه كامل، تمكينــا لبحوث العلاقات الدولية من التركيز على كيفية تحول المواصفات

المختلفة لدور اللاعب إلى أمور بديهية أو بداهات على كيفية إضفاء معنى علـى قول إن «العالم الإسـلامي» فعل شـيئا، أو إن رد فعل «الغرب» كان اسـتثنائيا. لعلنا هنا في صدد ظاهرة شـبيهة بالطريقـة التي باتت فيها عبارة إن «فرنسا أو الولايات المتحدة فعلت شيئا» فرضية بديهية - فرضية بديهيـة يجري التغاضي عنها عـادة في جزء كبير مـن بحوث العلاقات الدولية. ومن شـأن فتح باب هذا البحث - بما يمهد الطريق نحو اجتراح بحوث ما بعد جوهرية في الميدان الأكاديمي للعلاقات الدولية - أن يشـكل المحصلة القصوى لمواصلة الكلام عن الحضارات في السياسة العالمية.



الهوامش

الفصل الأول

(1) يطيب لي أن أتوجه بالشكر إلى زملائي مؤلفي هذا الكتاب الذين تحلوا بقدر هائل من الكرم في مساعدتي على العمل، على تعليقاتهم المفيدة واقتراحاتهم النقدية بشأن مسودات سابقة لهذا الفصل. كذلك أتوجه بالشكر إلى جميع أعضاء حلقة أساتذة العلاقات الدولية الدراسية بجامعة كورنيل ممن زودوني بمسودة سابقة لقراءة ومعاينة متأنيتين للنقاش. استفدت كثيرا أيضا من التعليقات والاقتراحات النقدية لكل من: مايكل بارنيت، بيتر غورفيتش، ماري كاتزنشتاين، روبرت كيوهين، ستفن كراسنر، ديفيد لايتن، جون مير، دانييل نكسون، جوزف ناي، أندرو فيليبس، ليونارد سيبروك، ريتشارد سودبيرغ، بسام طيبي، وآيك ولِسن. ثمة قارئان مُغْفَلان لدى مؤسسة روتلج (دار النشر التي تولت إصدار الكتاب) قدّما تعليقات تفصيلية، مشحونة بكنز من الأحكام النظرية الحصيفة والتحريرية الذكية. إضافة، لقد تلقيت ردود أفعال عامة مفيدة جدا وتعليقات محددة على نتف تجريبية سابقة لهذه الورقة من كل من دوريا غوش، وفكتور كوتشمان، وماري كاتزنشتاين، وشوكت توراوا، وروبرت ترافرس.

(2) مدخلا الفصلين السادس والسابع لسوزان رودولف وبروس لورنس أثّرا تأثيرا عظيما في تفكيري بالفقرة الافتتاحية لهذا الفصل. انظر أيضا آرناسون (2003أ: 1).

(3) لا أتناول هنا البرنامج البحثي المهم والضخم لديفيد ولكنسون (1994، 1995، 1996، 1999، 2004؛ وولكنسون وتسيرَل 2006). ملتزما بتنظير شبكي للحضارات، يبقى ولكنسون حريصا على رَوْز أشكال تمركز السلطة في منظومات عالمية وإقليمية مختلفة على امتداد آلاف السنين. وهذا يجعله أقل اهتماما بالجوانب الثقافية للحضارات، تلك الجوانب التي يراها سريعة الزوال سياسيا وغير قابلة للتناول تحليليا. وهكذا فإن عمله المهم يختلف في نقطتين مركزيتين عن تركيز هذا الفصل: فهو ليس مهتما بكيفية تجذر القدرات المادية اجتماعيا ولا بالجوانب العلائقية لمجمّعات السلطة والقوة (انظر أيضا بوتشالا 2003: 121 - 123)، من المنطلق نفسه، أشاطر ماكنيل (1990: 8) ريبته حول تعريف مفهوم الحضارة الذي كان هو نفسه قد عوّل عليه في كتابه «صعود الغرب» المنشور في العام 1963، والذي يُغني أيضا عمل ولكنسون: مع قيام الاختصاص المهني في المجتمعات بتوفير فرص ظهور مهارات عالية في مختلف مجالات الحياة. يمكن استخدام هذا التحديد للتمييز بين مجتمعات قرى من العصر الحجري وحضارات مبكرة؛ غير أنه يخفق في التمييز ذي المعنى بين الصعود اللاحق لنوع من كثرة حضارات تعددية داخليا.

(4) مفهــوم الحضارة وثيق الارتباط بمفهوم الثقافــة، برغم أن للثقافة تعريفات مختلفة مســتندة إلى أســاليب متباينة في كل من فرنسا، وألمانيا، وإنجلترا، إذ هي «طريقة حياة» (باغبي)، «شــبكة مهمة» (غيرتز) «حزمة مبادئ عامة ذات معنــى» (هانّرز)، ومتمتعة بـ «ذهنيتها الخاصة» (ســوروكين) (بوتشــالا 1997: 7 - 8).

(5) يتقاســم لورنس هاريسون (2006، هاريسون وهنتنغتون 2000) مع أطروحة هنتنغتــون الحضارية وتحليــل هنتنغتون لأمريكا وجهــة النظر التي تقول إن الثقافــات القوميــة - الوطنية منظمــة حول قيم جوهريــة؛ وهي، وفق هذا التحليــل، مزاجية. وبمقدار ما يقوم هاريســون بتغطيــة موضوع الدين، فإن تحليله يتقاطع مع تحليل هنتنغتون. غير أن هاريسون يبقى، خلافا لهنتنغتون، أكثر تناغما مع، واهتماما بالشروط السياسية المؤثرة في التغيير الثقافي بما لا يقاس.

(6) يبقــى الرأي حول الحوار الحضاري البيني عرضة للمســاءلة. فحين يســود الاعتقــاد بأن دراســة الحقيقة، لا سلســلة اشــتباكات فكرية حــول حقائق متنافسة، هي موضوع الرهان، فإن من شأن الإصرار على الحوار أن يُعَد هو الآخر شــكلا من أشــكال الاضطهاد، وهو أمر خارج الموضوع، على أي حال. انظر جنكو (2005).

(7) من وجهة النظر هذه يتأسس اللاعبون بفعل علاقاتهم الاجتماعية من ناحية وهوياتهم التعاونية، تلك الصفات الأساســية التي تشــكل فردية اللاعب من جهــة ثانية (ونــدت 1996: 50 - 51). يضاف إلى ذلــك أن هيوورد آلكر (2007: 54 - 56) يصــر، وهــو محــق فــي ذلك، على أن من شــأن عدم أخذ واقع أننا نعيــش في غمرة ثورة علمية تمنحنا رؤى جديدة بالغة الإثارة الدرامية على صعيد إدراك الصفات والأمزجة الأساســية للأفراد أن يكون باعثا على شــيء من القلــق، وإن اعترفنا بأهمية الانعطافة الاســتطرادية. مــا الذي يجعلنا راغبين في أن نشــطب كليا من التحليل السياســي، مقولة معينة لحظة شــروعها في التعرض لعملية إعادة التشكيل من جراء حصول تقــدم مدهش في علوم الحياة؟ لا بد مــن رَوْز تقويمنا للتنظيرات المفهومية المزاجية، والاســتطرادية، والانتقائية ذرائعيا (براغماتيا)، على أنها مســألة استراتيجية بحوث تجريبية. يجب أن نلاحظ أن جاكسون ونكسون (1999: 307 - 309) أقدما في مكان آخر على خطوة فكرية مشــابهة. قَدَّما مقولة «مشــروع» بوصفها نوعية خاصة مــن المجمعات الحضارية ذات الخصائص الأداتية. فأي مشــروع، بالنســبة إليهما، كيان اجتماعي يختار ويتمتع بنفوذ ســببي. المشــروعات كلها مجمَّعات، ولكن المجمعات كلها ليست مشروعات. وموضوع وجود المشــروعات الحضارية مع أســلوب تشــكلها وتغيرها يجب إخضاعه للمعاينة ولا يمكن التســليم به ببساطة، واختزاله إلى وحدات أكثر أساسية، أو تفسيره من منطلق صدمات خارجية. علينا أن نحلل السيرورات

التي تجعل المشـــروعات الحضارية ما هي، مـــن دون عرقلة نوع من التركيز على ما تفعله. وعلى نحو أنموذجي تشـــير جملة المجازات البلاغية الشائعة عن الحدود الحضارية إلى لاعبين مترامي الأطراف ومنتشرين قادرين على إيواء لاعبين آخرين، مثل الدول والأمم، التي تبني أعشاشـــا لها في إطارهم. خلافا للدولة والأمة، فإن مناشـــدات الحدود الحضارية متاحة للجميع وفي أي موقع سياسي (جاكسون 2007: 46 - 47).

(8) يوفر تحليل هنتنغتون توضيحا جيدا لهذه النقطة حين يكتب:

لا تتمتـــع الحضارات بحدود واضحـــة ولا ببدايات ونهايات دقيقة. فالناس يســـتطيعون، ويبـــادرون فعلا إلى إعادة تحديد هوياتهـــم، فتتعرض تركيبة الحضارات وأشـــكالها للتغيير مع مرور الزمن. ثقافات الشـــعوب والأقوام تتفاعل وتتداخل، ومدى تشـــابه الثقافات والحضارات وتباينها متنوع أيضا تنوعا لافتـــا. غير أن الحضارات تبقى، مع ذلـــك، كيانات ذات معنى، ومع أن الخطـــوط الفاصلة بينهـــا نادرا ما تكون حادة، فإنهـــا فعلية (هنتنغتون 1996: 43).

بهـــذه الفقرة الوجيـــزة يـــراوغ هنتنغتون، بقـــدر ممتاز مـــن البراعة، جملة الصعوبـــات الكثيرة التي تثيرها أســـاليب التحليل الاســـتطرادية والمزاجية. وبرغم تســـليمه (المصدر السابق: 44) بأن الحضارات ليست كيانات سياسية تبرم معاهدات، وتخوض حروبا، أو تفعل أيا من الأشـــياء الأخرى التي تفعلها الحكومات؛ فإن مجرد افتراض واقع الحضارات وصولا إلى تشـــيؤ وحدته التحليلية الأســـاســـية لا يلبث أن يمكّنه من التعامل مع الحضارات كأنه فواعل تتصادم، وتتوازن، وتتصرف مثل حكومات.

9 - يقـــوم نِلسُـــن (1973: 96 - 97) بوضع نوع آخر مـــن «التحول المحوري» في القرنين الثاني عشـــر والثالث عشر، تحول كان شاهدا على نوع من الاختلاط بين المسيحية الغربية والإسلام، المسيحية البيزنطية، المغول، الصين، أفريقيا، واليهود. وتأريخ نلسن مهم نظريا لأنه يلقي الضوء على الدور الحاسم للقاءات والمجابهـــات الحضارية البينية والعابرة للحدود الحضارية في كتلة اليابســـة الأفريقية - الأوراسية، التي شكلت أول أمثلة ما نطلق عليه اليوم اسم العولمة (آرناسون 2003 أ: 228). انظر أيضا ماكنيل (1990) وبولوك (2006).

(10) تلخيصـــي لفكر آيزنشـــتادت المحيـــط وفيض كتاباتـــه (2004 ب، 2003، 2001، 2000 أ، 2000 ب، 2000 ج، 2000 د، 1999 ب، 1998 أ، 1998 ب، 1996، 1992 أ، 1992 ب، 1987، 1986، 1982، 1963؛ آرناســـون 2003 أ) مدين لدارســـتَي ســـبوهن (2001) ومانداليـــوس (2003: 73 - 76). دراســـة آيزنشـــتادت لهذا الموضوع مراجعة جزئية لكتاباته الخاصة عن التحديث، تلك الكتابات التي تعود إلى خمسينيات القرن العشرين وستينياته، من ناحية، ومعارضة بالغة القوة لنظرية العولمة المعاصرة والخطاب الفلسفي عن الحداثة وما بعد الحداثة، من ناحية أخرى.

(11) المناقشة التالية كثيفة التعويل على كولنز (2004).

(12) ثمة أوجه شبه مهمة بين عمل بنيامين نلسن (1973) وعمل إلياس (هولزنر 1982، مانداليـوس 2003: 70 – 73). وكذلك فـإن ريباريو (1968) يكتب عن السيرورة الحضارية، وإنْ من وجهة نظر ومادة تجريبية مختلفتين جوهريا عن نظيرتيهما عند إلياس.

(13) واقعة كون الإمبراطورية المغولية، وهي الأكبر في التاريخ، حضارة في الواقع يبقـى موضوع جدل بين المؤرخين. القضية مهمة لأن تشـوا (2007: xxxi، 124 – 125، 328 – 333) يسأل على نحو مثير عما إذا كانت الإمبراطورية المغولية، لا الرومانية (جيمس 2006) هي التي توفر القرين التاريخي الأنسب للولايات المتحدة اليوم. أما إذا كان ما يقوله بينغ - تي هو (1998: 139) عن الصـين المغولية صحيحا على نحو أعم - حيث الكوزموبوليتية المغولية شـارع اسـتقبال ذو اتجـاه واحد - فإن أيا من المغـول والرومان لا يقدمون أي نظير أو قرين تاريخي مناسـب لسـلطنة الولايات المتحدة الحضارية. تكمن أعظم منابع قوة هذه السـلطنة في أن تتآلف مع مسـكونة كوكبية وتتبنى سيرورات تبـادل حضارية بينية ذات اتجاهين، أخذ وعطاء، مسـتندة إلى توفير قيادة سياسية تتولى الإشـراف على قواعد ترابط حضارية بينية ضعيفة بدلا من إنزال الوحدات العسـكرية على الأرض. وهجوم إدارة بوش على العراق يبين مدى سرعة ترتب الكارثة السياسية على اعتماد مثل هذه الخطط المتضاربة مع المنطق الداخلي للسلْطَنة.

(14) اصطلاحيا، الإسلاموي هو المتخصص في موضوع الإسلام، والإسلامي هو المؤمن بالدين الإسـلامي؛ أما عملية الأسـلمة بالمعنى الواسع فتتولى وصف جملة السيرورات المختلفة التي تنطوي عليها الحضارة الإسلامية في حين أن الأسـلمة بالمعنى الضيق لا تعني سوى نشر الشريعة. ولأن تحليل هذا الفصل يتجاوز الدين أشـواطا فإنني أشير إلى الأسـلمة بالمعنيين من بداية الفصل إلى نهايته.

الفصل الثالث

(1) أتوجه بالشـكر إلـى كل من بيتر كاتزنشـتاين، وباتريك جاكسـون، ودانييل نكسـون، وآنتيه فينر على تعليقاتهم القيمة، وإلى مساعدتي البحثية المرموقة أوريت غازيت على مساعدتها واقتراحاتها التي لا تقدر بثمن.

(2) يشـتمل العالم الفوضوي لا على الولايات المتحدة والحضارة الإسلامية فقط، بل على كل من الهند، والصين، وروسـيا التي تتصرف وفقا لمفاهيم العلاقات الدوليـة الكلاسـيكية القائمة على سياسـة القوة، أيضا. أمـا التركيز على الولايات المتحدة فينبع من حقيقة أن أوروبا تتطور بالارتباط معها. والحضارة الإسلامية يتم النظر إليها هنا بالارتباط مع الحضارة الأوروبية لأن من شأن لقائهما – لقاء الحضارتين – أن يؤثر، دون شك، في مستقبل أوروبا.

(3) تشـيؤ مفهوم الحضـارات متصادمة كما تفعل الـدول إلى حد بعيد، كمـا طرح هنتنغتون، يبدو متضاربا مـع اللاتجانس داخل الحضارات (عجمي 1993).

(4) للاطلاع على دراسة ترى الأمم مقولات ممارسة، انظر (بروبيكر 1996).

(5) كانت اليونان والصين القديمتان، مثلا، متميزتين بنوع من الفجوة بين النظامين المتعالي والأرضي - العادي (آيزنشتادت 1987).

(6) فـي المقابل، قلما حاولت الولايات المتحدة، التي سـعت بعـد الحرب العالية الثانية إلى فرض مؤسسـاتها الخاصة على دول أخرى وحققت بعض النجاح، (إذا ما فعلت بالمطلق) أن تغير طبيعة اللعبة الحضارية البينية (اللعبة الجارية فيما بين الحضارات).

(7) مـن الجدير بالملاحظة أن إلياس يميز التحـول في إطار المجتمع الأوروبي باتجاه التحلـي بضبط النفس من ناحية، والنزوع إلـى العنف في التعامل مع كيانات سياسـية أخرى لا تعد جزءا من الفريق نفسـه (إلياس 2000، لينكليتر 2004، كاتزنشـتاين في هـذا الكتاب: 20) من ناحية أخرى. وأنا أقـر بواقع أن الكيانات الاجتماعية والسياسـية «تتحضـر، تتمدن» دائما بالارتبـاط مع «آخر مـا» تحاول أن تتميـز عنه، لكنها تدعـي في الوقت نفسـه أن أوروبا اليوم شـديدة الاختلاف عن تلك التـي كتب عنها إلياس للمرة الأولى في العام 1939، فأوروبا السـلطة المعيارية الحالية تستهدف نشـر ممارسـة ضبط النفس في محيطها القريب والأبعد. وهذه بدورها تفضي إلى استثارة مقاومة لدى كيانات سياسية معينة تحاول أوروبا «بيعها بضاعتهـا»، غير أنها تسـتوعب وتلقى الترحيب لـدى كيانات أخرى. وأنا أزعم أننا نتحدث اليوم عن نوع من التفاعل المختلط لا الخيار الصفري بين أوروبا وحضارات أخرى.

(8) للاطلاع على تفاصيل العلاقة بين ممارسـات ضبط النفس ونشـر الأسـر الأمنية، انظر آدلر (2008).

(9) انظر أيضا مفوضية الأسر الأوروبية (2003). «خطة الجوار الأوروبي» تشمل أوكرانيا، مولدوفا، البيلاروس، الجزائر، مصر، إسرائيل، الأردن، لبنان، ليبيا، المغرب، السـلطة الفلسطينية، سـورية، وتونس. يفترض فيها أيضا أن تعزز الشراكة الأورو - روسية.

(10) يجـادل مانرز قائلا إن (ESS) «انحرفت انحرافا حادا عن المسـار المعياري للسـلام القابل للإدامة باتجاه طيف كامل من أدوات التدخل العنيف» (مانرز 2006 ب: 189).

(11) غيـر أنني لاأزال أجد اسـتنتاج كوهـن (1995) المتبحـر أن اليهود كانوا متمتعـين في الأندلس بقدر أكبـر من الأمن مما كانوا عليـه في ظل العالم المسيحي مقنعا.

الفصل الرابع

(1) ثمة تنوع مدهش وغير عادي لحشد من الشعوب، والثقافات، والسياسات المختلفة كان موجودا على السهوب الشمالية، وتسهيلا للعرض أُطلق على هذا الحشد في النص اسم «البدو» (nomads) أو «البداة» برغم أن العبارة بعيدة عن أن تكون وافية بالغرض.

(2) مقتبس في بولاك (1986: 3).

(3) أتوجه بالشكر إلى غاري لَدْيارد على هذه الرؤى النافذة.

(4) تألفت الآرمادا الإسبانية من 30 ألف بحار ورجل على متن 130 بارجة، وهُزمت بقوة عسكرية إنجليزية ضمت 20 ألف مقاتل (هاولي 2005؛ تورنبول 2002؛ لي 1999).

(5) منها معاهدة كانغوها لعام 1876 بين كوريا واليابان، وقوانين 1882 للتجارة البحرية والبرية بين الرعايا الصينيين ونظرائهم الكوريين، ومعاهدة تيانجين في 1885 بين الصين واليابان.

الفصل الخامس

(1) جميع الترجمات عن اليابانية هي للمؤلف ما لم تتم الإشارة إلى عكس ذلك. والأسماء اليابانية واردة بالترتيب الياباني (اسم العائلة فالاسم الأول) باستثناء الحالات التي يكون فيها الكُتّاب قد أنتجوا نصوصا باللغة الإنجليزية، فترد أسماؤهم بالترتيب الغربي المألوف.

(2) أَقْدَمَ في إحدى خطبه، مثلا، على ترجيح كفة الذكاء الياباني على نظيرتها الأمريكية، لا لشيء إلا «لأن هناك في أمريكا أعدادا كبيرة من الزنوج، البورتوريكيين، والمكسيكيين» (باون 1986).

(3) موقع البيسبول كيد على الإنترنت: www.byakuya-shobo.co.jp/kozo/.

(4) فوكوزاوا هو مؤسس جامعة كيو التي يمكن العثور على النص الكامل لمأثرته بترجمتها الإنجليزية على موقعها: www.slis.keo.ac.jp/ueda/benmei-l.html. وقد ورد الكتاب في الببليوغرافيا بعنوان فوكوزاوا (1973). للاطلاع على ملخص، انظر نيشيكاوا (1993) (2000).

(5) أتوجه بالشكر إلى جاكسون بوصفه مراجعا مغفلا على هذه اللفتة.

(6) كتبت في مكان آخر (ليهني 2003: 38 -40) عن النيهونجيرون في السياسة اليابانية. لعل أهم مرجع شامل عن النيهونجيرون هو أوغوما (1995).

(7) مداخلات الندوة ومحاضرها نَشَرَتْها دار نيتشيبونكن بالإنجليزية، ولكن حتى بعض المؤلفين مثل أوياما شونبي (1999)، في مداخلته التي تأتي بعد فصل آيزنشتادت الإجمالي، لا يقرون إلا بنوع من الاطلاع العابر على عمل آيزنشتادت. انظر سونودا وآيزنشتادت (1999).

(8) لأسباب تتعلق بضيق المجال جنبا إلى جنب نقص الأهمية، أجدني عازفا عن مناقشة جملة الردود النقدية بين صفوف باحثين أجانب متخصصين باليابان على كتابَيّ آيزنشتادت وآرناسون، وهي ردود تميل إلى التركيز على شكوك حول خطّية السيرورات الاجتماعية البادئة قبل مئات أو حتى آلاف السنين واستمراريتها نسبة إلى أيديولوجيا اليوم وممارسته (انظر بوتسمان 2005/2004، مثلا). أما هواجسي أنا فتحوم، خصوصا، حول استخدام آيزنشتادت الانتقائي، بعض الشيء، للروايات الانثروبولوجية لتوفير صورة عن الثقافة اليابانية المعاصرة (آيزنشتادت 1996: 341 -344) توحي بقدر أكبر من الارتباط باليابان التي سبق لي أن قرأت عنها في وسائل الإعلام الشعبية بدلا من اليابان التي عشت فيها.

(9) من اللافت أن بيلاه (2003: 59)، في رواية متفقة عمدا مع آيزنشتادت، أكثر تعاطفا مع بعض منطلقات الفرادة الثقافية قائلا إنها كانت «من المضاعفات العميقة لبنى السلطة اللامحورية المصممة على الحيلولة دون المأسسة الكاملة للمقدمات المحورية المفسرة لاطرادها». بمعنى أن الفرادة الثقافية ليست قابلة للإنكار ولا هي مجرد نتيجة أيديولوجيا تقودها الدولة، بل لعلها، بالأحرى، محصلة دعاوى فكرية واجتماعية عريضة تتولى توجيه المرونة القومية ـ الوطنية والإرادة الجماعية.

(10) أقوم باقتباس كل من التعابير الاصطلاحية وصفتها المفهومية من غلوك (1991) وهارتونيان (2006).

(11) أتقدم بالشكر إلى وليم كَلي لقيامه بلفت نظري إلى هذه النقطة في مناقشة سابقة.

(12) عن غموض شرف الساموراي، انظر إيكَفامي (1997).

(13) انظر، مثلا، http://www.shinchosha.co.jp/book/610141.

الفصل السادس

(1) يتحدث روبرت كوكس (2002 أ) عن «خليط قوي وأفكار اجتماعية بلغ مستوى معينا من التجانس ولكنه متواصل التغير والتطور تجاوبا مع التحدي الآتي من الداخل ومن الخارج على حد سواء».

(2) كلمة «الهند» (إنديا) مأخوذة من تسمية مبكرة للهند من قبل زوار أجانب وجدوا أنفسهم في مواجهة وادي نهر السند (الإندوس).

(3) من المتداول في الوسط العام الهندي أن «الهندوس» أو مصدر الهندوتفا ـ الهنودة ـ القريب صفةٌ ليس لها موصوف ديني محدد، بل موصوف ثقافي. لذا فإن هناك هندوسا مسلمين وهندوسا مسيحيين.. إلخ. وتماما كما رأى جى اس فيرما والمحكمة العليا الهندية في قرارها بشأن قضية انتخابية في بومباي بين برابهو وبي كي كونته (اي آى آر 1996 اس سي 1113) فإن كلمة هندوس دالة على مقولة ثقافية أوسع، لا على مجرد دين معين.

(4) كذلـك يجيد بيتر ماندافيل طرح الموضوع: «من وجهة النظر هذه، ليس تاريخ الحضارات إلا تاريخ ادعاءات متنافســة يطلقها حشد من الأطراف في إطار مجمَّــع مثالي ـ مــادي معين لتحديد معنى ومعايير تلـك الحضارة، للحديث باســمها، ولصوغها» (ماندافيل 2007: 136). ثمة مقال ممتاز يســتعرض تعريفات الحضارة بقلم آقتورك (2007). بين أشياء أخرى يستعرض آقتورك هذا فهم بروديل للحضارة (بروديل 1955).

(5) بيد أن التســمية الهندية تثير بعض المشكلات بالنسبة إلى السيادات الأصغر التي تتصدى للكيان السياســي الهندي العملاق في الرابطة الجنوب آسيوية للتعاون الإقليمي.

(6) بغياب الأداة أعني عدم وجود دولة أو إمبراطورية، عدم وجود كيان سياســي، لإضفاء صفة السلطة على هذه العملية. كانت ثمة أدوات درجة ثانية بالطبع، كان ثمة تجار ورحالة ودراويش زُهد ووُعّاظ قاموا بإيصال السنسكريتية إلى جنوب ـ شرق آسيا.

(7) القوة الناعمة هي القدرة على حيازة ما تريده عبر الاجتذاب بدلا من القسر أو تســديد الثمن. وهي تنشــأ من جاذبية ما لدى بلد معين من ثقافة، ومُثُل عليا سياسية، وخطط. فحين تبدو خططنا مشروعة في أعين الآخرين، تكون قوتنا الناعمة قد تعززت (ناي 2004: ii).

(8) مثل آني بيسانت (تيلور 1992) ومدام بلافاتسكي (بلافاتسكي 1972).

(9) في اندفاعهم الحماســي لإدانة المستشــرقين بوصفهم ناطقين زائفين باسم حضارات مستعمَرة (بفتح الميم)، يميل كتاب ما بعد الكولونيالية إلى الإخفاق في فهم هذا التحول الأنموذجي على صعيد إدراك الآخر.

(10) الأســتاذ في أكســفورد ماكس مولر قام ببســط أهميــة النظرية بعد خمسين سنة:

ما من مرجعية كانت متوفرة على ما يكفي من القوة لإقناع الجيش الإغريقي (الإســكندر) بأن آلهتهم وأســلافهم البطوليين كانوا مثل آلهة وأسلاف الملك (الهندي) بــوروس، أو لإقناع الجندي الإنجليزي بأن الدم الجاري في عروقه كان هو الدم نفســه الجاري في عروق البنغالي الأسمر. ومع ذلك ليست ثمة هيئة محلفين إنجليزية هذه الأيام من شأنها، بعد معاينة وثائق اللغة القديمة، أن ترفض دعوى وجود نســب مشترك وعلاقة قربى مشروعة بين الهندوس، والإغريق، والتوتون... من يبدو غريبا نعده واحدا منا حين تنفرج شــفتاه عن كلام باليونانية، أو الألمانية، أو الهندية.

(مولر 1855: 177)

(11) لهاينريش هاينه (1797 – 1856)، الذي كانت شهرته عابرة أيضا للقارات، مساهمة مشابهة في قصيدته (على أجنحة الأغنية):

الهواء على ضفاف الغانج

مفعم بالعبير والنور

وأشجار عملاقة ترتدي أثوابا من الزهر
وثمة شعب جميل، هادئ
يركع أمام أزهار اللوتس.
(سنغهال 1993: ج2، 234 - 327)

(12) العبارة مأخوذة من مذكرته المعروفة حول التعليم الهندي الصادرة عام 1835 (كلايف وبينّي 1972: 249).

(13) للاطلاع على دراسة عن حوار الاستبداد الآسيوي، انظر رودولف ورودولف (1985)؛ آندرسون (1977) أيضا.

(14) انظر أيضا ناندي (1989).

(15) للاطلاع على عرض كان مقبولا على نطاق واسع أواسط تسعينيات القرن العشرين، انظر آلتشين (1995). أكثر المؤرخين باتوا الآن يتبنون فكرة أنه كانت ثمة سلسلة من الهجرات وعمليات دخول أقل كارثية من قبل أقوام خارجية، بدلا من عملية «غزو» معينة. انظر تابار (2000)، والحوار حول حضارة هندوسية بلغ أَوْجَه في 2000. نشرت فرونتلاين سلسلة مقالات ألفها دعاة الفكرة المعتمدة القائلة إن الأقوام المهاجرة إلى داخل الهند كانت مصدر الريغفيدا وغيرها من جوانب الهندوسية. وإضافة إلى روميلا تابار، وهي مؤرخة متقاعدة من جامعة جواهرلال نهرو؛ آسكو بوربولا، متخصص فنلندي في الدراسات الهندية؛ مايكل فيتزل، أستاذ بهارفارد؛ وستيف فارمر ساهموا بمقالات في حوار الهندو (فيتزل وفارمر 2000). تمثل هدف نقدهم في كتاب من تأليف ان جحا وإن اس راجارام، بعنوان: الكتابات الهندوسية التي فُكت رموزها: منهجية، قراءات، تفسيرات (جحا وراجارام 2000).

(16) عبارة روّجها سافاكار (1938) بمعنى الهنودة (الاتصاف بالصفة الهندية) ما لبثت أن أصبحت مقرونة بمواقف قومية هندوسية.

(17) بين المسائل المختلف عليها أخيرا كان ثمة ادعاء راجارام بأن أحد الأختام الهارابية يصور جوادا. ولأن الخيل معطوفة على الآريين فإن هذا، وفق زعم الزاعمين، برهان على أن الهارابيين المحليين الأصليين، لا غرباء من الخارج، هم الآريون التاريخيون الذين أنتجوا الريغفيدا. ينتقد فيتزل وفارمر (2000) رأي راجارام بالإشارة إلى واقع أن صورة ختم الجواد الهارابي معززة كومبيوتريا، وليس من شأن ختم واحد أن يشكل برهانا على وجود حضارة خَيّل قوية، على أي حال.

(18) كانت المؤسسة الهندوسية الأمريكية (HIF) قد رفعت دعوى ضد مجلس التعليم في ولاية كاليفورنيا (SBE) لأن الأخير (SBI) رفض اعتماد بعض التعديلات التي طالبت بها المؤسسة على الكتابين التعليميين الجديدين لمادتي العلوم الاجتماعية والتاريخ المقررين للصف السادس. وفي رأي أدلت به في 4 سبتمبر 2006، القاضية ماريليت في محكمة كاليفورنيا العليا قيل إن الكتابين التعليميين المعتمدين يفيان بجميع شروط الدقة والحياد، وتم رد طلب المؤسسة بإلغائهما («قضية الكتب التعليمية في كاليفورنيا» 2006).

(19) بـدءا بالعـام 1192، عام معركـة تاراين، حين هزم محمـود غوري اتحادا راجبوتيـا بقيادة برينفيراج تشـوهان، الذي أعقبه اجتياح جيوش إسـلامية لأجزاء كبيرة من شمال الهند وشرقها.

(20) ومن الأمثلة الميو الذين كانت مناطقهم واقعة بين دلهي (المغولية) و«راجبوت» جايبور (مايارام 1997). كذلك عن الطوائف التوفيقية في راجاسـتان، انظر خان (1995) وهوليستر (1979).

(21) كانت الألواح هي ما تبقى من مبنى معبد رام على موقع مسجد بابري الذي هو جامع هدمه رعاع هندوس في العام 1992؛ إلغاء المادة 370 من الدستور الهندي، المادة التي تقضي بتمتع ولاية كشمير (ذات الأكثرية المسلمة) بوضعية خاصة أكثر اسـتقلالا ذاتيا؛ وتطبيق قانون أحوال شـخصية موحد، لإحلاله محل قانون الأحوال الشخصية الإسلامي.

(22) بيان صادر عن رام مادهاف، المتحدث القومي باسـم الآر اس اس (راشتريا سوايامسيفاك سانغ)، بتاريخ 10 أغسطس 2008.

الفصل السابع

(1) الهجـرة هي عملية خـروج النبي محمد ﷺ من مكة إلـى المدينة، من جراء التهديـدات التـي تعرضت لهـا حياتهُ، وحيـواتُ أتباعه، مـن جانب قريش المعادية. حدث ذلك في العام 622م، وأصبح خَطَّ أسـاس حسـاب السـنين والقرون في التقويم القمري أو الإسـلامي. علاقة ابن خلدون بالعلوم التقنية في الدراسات الإسلامية حظيت بالمزيد من التطوير في مقدمتي لابن خلدون (2005). (قد لا تكون ترجمة هذا الهامش ضرورية، غير أن الأمانة تفرضها ومن شـأنها أن تلقي بعض الضـوء على نمط فهم الكاتـب لمقولة مهمة في الإسلام مثل الهجرة. [المترجم].

(2) فرحات جي زيادة، «العدالة في القانون الإسـلامي الكلاسيكي»، مقتبسا من كتاب المجروحين للبسطي، في هير (1990: 89).

(3) قـد يكون الـكلام عن الكتابة بوصفها حرفة مُربكا حين تكون العلوم شـاملة علومـا مرتبطة باللغة العربية - نحوا، صرفا، مفردات، أسـلوبا، ونقدا جنبا إلى جنب كونه أدبا، ولكن معيار ابن خلدون الثابت هو أن العمل اليدوي هو ما يؤدي إلى إيراد فن الكتابة وإنتاج الكتب بوصفهما حرفتين (الفصل الخامس: 29، 30)، فـي حين يجـري التعامل مع اللغـة العربية الوسـيطية فقط، بل وعربية (مُضَر) القرآنية وعربية جنوب الجزيرة العربية (الحميرية) والعربية الإسـبانية، جميعا، جنبا إلى جنب مع الشعر، والتمييز بين الشعر والنثر في الفصل السادس بوصفها آيات إنتاج علمي.

(4) بـين المحـاولات التحليلية الكثيـرة الرامية إلى وضع الحضارة الإسـلامية/ الإسـلاموية في خانة مجمـع الحضارات الكوكبيـة، أو العالمية، الكبرى ثمة محاولـة آرناسـون (2003 أ). وبعـد اسـتعراض جملة الكتابـات المتوافرة

حــول الموضوع، يخلص آرناســون إلــى القول بوجود نوعــين من الحضارات مهمَّــيْن بالنســبة إلى الغــرب: حضارات العالــم القديم وحضــارات العالم الحديــث (أو المرحلة المعاصرة من تاريخ العالم) بالأحــرى. هو يورد المثالين الهنــدي والصيني بوصفهما أنموذجين أوليــين للآخرية، ثم يصور الحضارة الإسلامية/الإسلاموية، مع الحضارة البيزنطية، على أنهما مثالان متوسطان بين قطبي الآخرية (المصدر الســابق: 327). أعارض هذا التحليل لأنه يركّب تراتبا هرميا ضمنيا للحضارات، تراتبا كان هوجسون قد شكا منه في الجزء الثالث من كتاب مغامرة الإسلام (1974). تبقى المناشدات الواعية واللاواعية للتراتبيــة في التحليلات الحضارية حتمية، غير أن من الواجب وضعها أيضا في خانة المشــكلات. فمــع أن التراتبية - الداخلية والخارجية - حاســمة، بنظري، لفهم عناصر تشــكيلية فــي انبثاق صور حضاريــة وتطورها، يبقى الشاهد الإســلاموي أعقد بكثير مما يمكن لآرناسون وأساتذة سوسيولوجيا كلية يفكرون مثله أن يجيزوا.

(5) مع توجيه سهام نقده إلى مفهومي التقوى والوجدان، يستمر بي اس تورنر في قول إنه كان فريدا في طرح استشراق بديل:

خطاب تماثل مؤكد لآيات الاستمرار بين مختلف الثقافات بدلا من نقاط خصومتها... وفي مثال الإســلام، من الواضح أن بوســعنا عد الثقافات الإسلامية جزءا من مجمع ثقافي أوسع مؤهل لاحتضان كل من اليهودية والمسيحية.

(تورنر 1994: 53 - 66)

«نحــن بحاجة، إذن، إلى صيغــة جديدة من المســكونانية العلمانية»، صيغة تكون عاكســة «للحساســية التاريخية والأخلاقية التي كانت واضحة التأكيد لعمل مارشــال جي اتش هوجســون» (المصدر الســابق: 102). وإحدى المحاولات الرئيســية لرؤية الاســتغراب بوصفه هو نفسه انعكاســا، نوعا من الصورة المرآتية المعكوســة، للاستشــراق واردة في بوروما ومارغاليت (2004). غير أن الإســلام يتم تناوله، على رغم ذلك، بوصفه قوة ثقافية شــرق أوســطية. ليس ثمة أي ذكر لحضارة إسلامية أو إسلاموية في آسيا الجنوبية والجنوبية الشــرقية، فيما عــدا مؤلفات المنظّــر الأيديولوجي الباكســتاني أبو الأعلى المودودي ونقيضه النبيل، الشاعر - الفيلسوف المعروف محمد إقبال (المصدر السابق: 121 - 125).

(6) ثمــة آخرون، إضافة إلى إيزنشــتادت، لاحظوا جــدوى العرفان أو الأنموذج الإرشــادي الحضاري بدلا من نظيره النظامي العالمي للتحليل الثقافي البيني أو العابر للثقافات. ومنهم يتزهاك ســترنبرغ الذي يجــادل قائلا: «يبدو لي أن مفهوم «الحضــارة التاريخية» أكثر ملاءمة للتحليــل الكلي والجزئي على حد ســواء من مفهوم «النظام التاريخي»، الذي طرحه فالرشــتاين (سترنبرغ 2001: 90). ومع ذلك فإن أيا من ســترنبرغ والمساهمين الآخرين في المجلد الذي شــارك في تحريره لم يورد إشــارة إلى أي من الحضارة الإسلاموية أو

مساهمة مارشال هوجسون. وبالمثل فإن آرناسون ينتقد عددا كبيرا من الآراء القائمة على المركزية الغربية الضيقة عن الحضارة، ولكنه هو نفسه لا يناقش هوجسون إلا بإيجاز بوصفه مصوِّبا لأكثر النزعات الفيبرية فجاجة، بما يعكس الإسلام كأنه «إحدى الطبعات النكوصية للإيمان بإله واحد» (آرناسون 2003 أ: 245 - 246). لاحقا، يقوم فعلا بكيل المديح لهوجسون لاقتراحه «نوعا من التمييز بين الدين الإسلامي والحضارة الإسلاموية» (المصدر السابق: 292)، ولكنه لا يطيل التوقف عند مضامين مأخوذة من هذا التمييز ومضاعفاته.

(7) تتم في مقال عَلَم مقاربةُ العناصر المحتملة الطارئة ونظيرتها الأيديولوجية في الثقافة الهندية - الفارسوية، مع انتباه رئيسي إلى الجوانب المميزة للفترة المغولية وكيانها السياسي. النقطة ذاتها التقطها وطورها، بدقة وثائقية ورشاقة تحليلية، إيتون فيما يخص أسلمة البنغال خلال الفترة المغولية.

(8) يقوم آبياه، مثلا، بالإتيان على ذكر روا بوصفه المرجعية الأبرز بالنسبة إلى أطروحته فيما يخص النزوع اللاتاريخي للأصوليين الإسلاميين، أو الأصوليين الجدد، كما يسميهم رواي. انظر آبياه (2006: 138 - 139).

الفصل الثامن

(1) بنحو غير مباشر، ثمة أحاديث مع ألكس وندت، نِكْ أونوف، دان نكسون، ونعيم عناية الله، أعطت هذا الفصل شكلا. مباشرة، ثمة تعليقان من بيتر كاتزنشتاين وفيل شليكمابر ساهما في شَحْذ الخطاب.

(2) سأكون مجانبا للدقة إذا لم أعترف أيضا بأن هذه الفروق نابعة، جزئيا، من عَمَلي البحثي الخاص ومن التزامات القيمة التي تحركه. من شأن شخص آخر عاكف على النظر في الكلام الأكاديمي الجاري حول الحضارات أن يستخلص محاور بديلة يعتمدها لمقارنة ومعارضة جملة المواقف المتخذة من قِبَل المساهمين المختلفين في ذلك السجال. من الطبيعي أنه مرحب به، هو وغيره، أن يفعل، غير أنني لن أغوص في الممارسة اللانهائية لمحاولة توقع سائر الطرق الممكنة لتقسيم الحديث وتصنيفه - كما لن أحاول تقديم أي تأصيل متعالٍ للفرقين التحليليين اللذين أطرحهما. ومهما كان مستوى إبهار ذلك - انظر أونوف (1989) للاطلاع على مثال مدعم - أجدني أكثر ميلا إلى تمكين جدول تجسيد - مثالي من إثبات جدواه على أساس ذرائعي (براغماتي).

(3) لغة شبنغلر الاصطلاحية فريدة بعض الشيء بين دارسي الحضارات. فالكيانات التي يطلق عليها الآخرون اسم «حضارات» معروفة لدى شبنغلر على أنها «ثقافات عليا»، وما يطلق عليه هو اسم «حضارة» يمثل طورا مميزا من تاريخ حياة إحدى الثقافات العليا. يقوم ديفيد ليهني بملامسة هذه الموازاة الألمانية بامتياز بين «الثقافة» و«الحضارة» في فصله (الخامس)؛ انظر أيضا باودن (2004 أ) وجاكسون (2006: 84 - 86).

(4) ثمة أثمان للانتقال بسرعة مفرطة إلى مستوى الأنطولوجيا الفلسفية، ليس على الأقل كون مسائل الأنطولوجيا الفلسفية أكثر جذرية بعض الشيء من مسائل الأنطولوجيا العلمية. لا يعني هذا أن مسائل الأنطولوجيا العلمية أيسر على الحل في الممارسة العملية على الإطلاق؛ لعل المقصود هو أن الفرق الرئيسي هو أن مثل هذه المسائل أقل احتمالا مباشرا على صعيد اعتماد التزامات فيما يخص الطابع الأساسي للمعرفة - التزامات تكون، في حالات كثيرة، ذات طابع لاهوتي تقريبا. وهكذا فإن من شأن أوجه التباين في الأنطولوجيا العلمية أن تفضي إلى سجالات بحثية ضارية، ولكنْ من دون احتمال فيضها منقلبة إلى حروب أكاديمية من نمط حروب الأرض المحروقة. والفصل بين الأنطولوجيا العلمية ونظيرتها الفلسفية بالطريقة التي اعتمدتُها من أَلِف هذا الفصل إلى يائه يفتح الباب أمام احتمال اهتداء باحثين ذوي التزامات متضاربة حول طبيعة المعرفة إلى أرضية مشتركة ما لاجتراح نوع من التنظير المفهومي لهدفهم المشترك من الدراسة: من شأن ثنائي وأحادي أن يتفقا، كلاهما، مثلا، على أن التصورات الذاتية للاعبين حاسمة بالنسبة إلى المعاينة التجريبية للفعل الاجتماعي، وعلى وجوب التعامل مع تلك التصورات الذاتية على أنها مواصفات ثابتة مؤقتا لكيانات اجتماعية مستقرة نسبيا، ثم يختلفان، الرغم ذلك، تحديدا حول كيفية دراسة تلك الكيانات. يؤدي الفصل بين الأنطولوجيا العلمية ونظيرتها الفلسفية، إذن، إلى توفير احتمالات توافقية أكثر إتقانا - وقد يكون ذلك الأثَرَ الأكاديمي الأهم لأي تجسيد - مثالي جيد لحوارات بحثية.

(5) قد يأتي ردٌّ أولئك الميالين إلى اعتماد تحديدات قَبْلية (exante) للحضارة قائما، بالطبع، على قول إن قصة كاليفورنيا تبين مدى ابتعاد الحضارات عن قواعدها الجغرافية، وصولا إلى صوغ نوع من التعريف لحضارة تأخذ صفة عبور البُقَع المحلية هذه بنظر الاعتبار. ليس ما أريد قوله هنا أكثر من تأكيد حقيقة أن من شأن التحرك من دون تحديد قَبْلي أن يمكِّن المرء من إدراك ما يقوله اللاعبون ويفعلونه بأشكال كان يمكن للتحديد القَبْلي أن يحول دونه.

(6) لم يكن هذا، في الحقيقة، العنوان العملي الأصلي لكتاب هول وجاكسون (2007 ب). مؤسف حقا، نظرا إلى الجدول الذي كنتُ عاكفا على إنشائه هنا، أن العنوان المنشور لذلك السِّفر المحرر يحيله على خانة يعكف مؤلفون كثر وردت أسماؤهم في هذا الكتاب يكرسون كثيرا من وقتهم لانتقادها وتقويمها.

(7) لعل أحد الحلول الواضحة هو قَلْبُ التقسيمات المنفصلة للجدول إلى محاور تنوع متصلة، غير أن ذلك، بدوره، يعني التخلي عن جزء كبير من الوضوح المنطقي الذي تم بلوغه عبر التعامل مع الفروق بوصفها صافية منطقيا في المقام الأول!

(8) ليس ثمة، بالطبع، ما يدعو إلى التوقف عند مستوى واحد من مضاعفة الشبه الذاتي للمصفوفة الأصلية. ليس هناك أي سبب منطقي يُبْقي الجدول عاجزا عن التكرر مرة ثانية في إطار كل من الخانات الست عشرة من الجدول المجزأ؛ من شأن ذلك أن يعطينا 16 × 4 = 64 موقفا بحثيا محتملا. بيد أن الجدوى العملية لمثل هذا الجدول ذي الخانات الـ 64 أسلوبا لتحديد مواقع الباحثين والبحوث، من شأنها، بدورها، أن تكون معتمدة على ما إذا كان الباحثون شاغلين فعلا لجملة الخانات الممكنة منطقيا. وإلا فإن من شأن الجدول أن يبقى فارغا إلى حد كبير، وسنكون في حاجة إلى توفير نوع من التفسير المقنع لأسباب عدم حصول العمل البحثي حول الحضارات إلا في مواقع مفهومية معينة دون غيرها.

(9) لاحظوا أن تفسيرات المصادفة كثيرا - لكن ليس دائما - ما تقدِّم فكرة تشكيلية عن سببية مؤكدة لتيسير الآليات السببية، في مواجهة فكرة سببية مؤكِّدة تنوعات متوازية عابرة للحالات موجودة غالبا في تفسيرات الضرورة. غير أن هذا ليس تناظرا كوكبيا، كما هو ممكن تماما وجود تفسير مصادفة يستخدم فكرة توازي تنوع السببية (كما عند غورفيتش 1986 وهول 1986، مثلا)، جنبا إلى جنب تفسير ضرورة يستخدم فكرة سببية ميكانيكوية (كما في أشكال كثيرة من نظرية الشبكات، ولمان 1997، مثلا). هنا، مرة أخرى، يؤدي فصل الأنطولوجيا الفلسفية (التي تُغْني التصورات حول السببية) والأنطولوجيا العلمية (التي تُغْني أساليب التفسير) إلى زيادة الإمكانات التوافقية.



المراجع



Abbott, Andrew (1988) "Transcending General Linear Reality," Sociological Theory, 6: 169-86.

__ (2001) Chaos of Disciplines, Chicago: University of Chicago Press.

Abe, Shinzō (2006) Utsukushii kuni e [Toward a Beautiful Country], Tokyo: Bungei shinsho.

Abramson, Marc S. (2008) Ethnic Identity in Tang China, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Abu-Lughod, Janet L. (1989) Before European Hegemony: The World System A. D: 1250-1350, Oxford: Oxford University Press.

__ (1993) "The World System in the Thirteenth Century," in Michael Adas (ed.), Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order, Philadelphia: Temple University Press.

Adamson, Fiona B. (2005) "Global Liberalism versus Political Islam: Competing Ideological Frames in International Politics," International Studies Review, 7: 547-69.

Adas, Michael (1989) Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance, Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.

Adcock, Robert (2006) "Generalization in Comparative and Historical Social Science," in Dvora Yanow and Peri Schwartz-Shea (eds), Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn, Armonk, NY: M. E. Sharpe, pp. 50-66.

Adler, Emanuel (2005) Communitarian International Relations: The Epistemic Foundations of International Relations, New York: Routledge.

__ (2008) "The Spread of Security Communities: Communities of Practice, Self-Restraint, and NATO's Post Cold War Transformation," European Journal of International Relations, 14(2): 195-230.

Adler, Emanuel, and Barnett, Michael (1998a) "A Framework for the Study of Security Communities," in Emanuel Adler and Michael Barnett (eds), Security Communities, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-65.

__ (eds) (1998b) Security Communities, Cambridge: Cambridge University Press.

Adler, Emanuel, and Crawford, Beverly (2006) "Normative Power: The European Practice of Region-Building and the Case of the Euro-Mediterranean Partnership," in Emanuel Adler, Federica Bicchi, Beverly Crawford, and Raffaella A. Del Sarto (eds), The Convergence of Civilizations: Constructing a Mediterranean Region, Toronto: University of Toronto Press, pp. 3-47.

Adler, Emanuel, and Greve, Patricia (2009) "When Security Community Meets Balance of Power: Overlapping Regional Mechanisms of Security Governance," Review of international Studies, 35: 53- 84.

Adler, Emanuel, and Pouliot, Vincent (2008) "The Practice Turn in International" Relations: Introduction and Framework," draft.

Ahmed, Imtiaz (1966) "Ashraf-Ajlaf Dichotomy in Muslim Social Structure in India," Indian Economic and Social History Review, 3(3): 268-78.

Ajami, Fouad (1993) "The Summoning," Foreign Affairs, 72(4): 2-9.

Akturk, Sener (2007) "What Is a Civilization? From Huntington to Elias: The Varying Uses of the Term 'Civilization,'" seminar paper, Department of Political Science, University of California at Berkeley.

__ (2009) "What is a Civilization: From Huntington to Elias: The Varying Uses of the Term `Civilization,' in S. Unay and M. Send (eds), Global Orders and Civilizations: Perspectives from History, Philosophy and International Relations, New York: Nova Science Publishers.

Alam, Muzaffar (1998) "The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics," Modern Asian Studies, 32(2): 317-49.

Al-Azmeh, Aziz (1981) Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism, London: Third World Centre.

Albert, Mathias, Brock, Lothar, and Wolf, Klaus Dieter (eds) (2000) Civilizing World Politics: Society and Community beyond the State, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Alker,Hayward (1996) Rediscoveries and Reformulations: Humanistic Methodologies for International Studies, Cambridge: Cambridge University Press.

__ (2007) "Discussion: On the Discursive Turn in Civilizational Analysis," in Martin Hall and Patrick Thaddeus Jackson (eds), Civilizational Identity, New York: Palgrave, pp. 51-8.

Allchin, F. R. (1995) The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States, Cambridge: Cambridge University Press.

Anderson, 'Benedict (1983) imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, London: Verso.

__ (1991) Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, rev. edn, London: Verso.

Anderson, James (2007) The Rebel Den of Nung Tri Cao: Loyalty and Identity along the Sino- Vietnamese Border, Seattle: University of Washington Press.

Anderson, Jon (1984) "Conjuring with Ibn Khaldun," in Bruce B. Lawrence (ed.),1bn Khaldoun and Islamic Ideology, Leiden: E. J. Brill.

Anderson, Perry (1977) Lineages of the Absolutist Slate, London: New Left Books.

Andrews, Bruce (1975) "Social Rules and the State as a Social Actor," World Politics, 27(4): 521-40.

An-Na'im, Abdullahi (2008) Islam and the Secular State, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aoki, Tamotsu (1999) Ajia direma [Asian Dilemma], Tokyo: Chūōkōron shinsha.

__ (2001) "'Miwaku suru chikara' to Bunka seisaku" ['The Power to Fascinate' and Cultural Policy], in Takenaka Heizō, Sedakawa Yoshiyuki, and the Fujita Institute of Future Management (eds), Posuto IT kakumei 'sofuto pawā' Nihon fukken e no michi [Soft Power after the Information Technology Revolution: The Road to Japan's Rehabilitation],Tokyo: Jitsugyō no nihonsha, pp. 146-76.

Appiah, Kwame Anthony (2006) Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers, New York: W. W. Norton.

Arjomand, Saïd Amir, and Tiryakian, Edward A. (2004a) "Introduction," in Said Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (eds), Rethinking Civilizational Analysis, London and Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 1-13.

__ (eds) (2004b) Rethinking Civilizational Analysis, London and Thousand Oaks. CA: Sage.

Arnason, Johann P. (1997) Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilization, London: Kegan Paul International.

__ (2003a) Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions, Leiden: E. J. Brill.

__ (2003b) "East and West: From Invidious Dichotomy to Incomplete Deconstruction," in Gerard Delanty and Engin F. Isin (eds), handbook of Historical Sociology, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 220-34.

__ (2004) "Civilizational Patterns and Civilizing Processes," in Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (eds), Rethinking Civilizational Analysis, London and Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 103-18.

Arnason, Johann P., Eisenstadt, S. N., and Wittrock, Björn (eds) (2005) Axial Civilizations and World History, Leiden: E. J. Brill.

Arrighi, Giovanni, Hui, Po-keung, Hung, Ho-funk, and Selden, Mark (2003) "Historical Capitalism, East and West," in Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita, and Mark Selden (eds), The Resurgence of East Asia, 500, 150, and 50 Year Perspectives, London: Routledge, pp. 259-333.

Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, and Tiffin, Helen (1998) Key Concepts in Post Colonial Studies, New York: Routledge.

Asō, Tarō (2007) Totetsumonai Nihon [Japan the Tremendous], Tokyo: Shinchōsha.

Aydin, Cemil (2007) The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought, New York: Columbia University Press.

Aysha, Emad El-Din (2003) "Samuel Huntington and the Geopolitics of American Identity: The Function of Foreign Policy in America's Domestic Clash of Civilizations," International Studies Perspectives, 4: 113-32.

Barani, Luca (2006) "Hard and Soft Law in the European Union: The Case of Social Policy and the Open Method of Coordination," Webpapers on Constitutionalism & Governance beyond the State, 2; available at: http://www.bath.ac.uk/esml/conWEB/ConWeb%20papers-filestore. conweb 2 -2006.pdf (accessed 29 December 2008).

Barfield, Thomas (1989) The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757, Oxford: Blackwell.

Bartelson, Jens (1998) "Second Natures: What Makes the State Identical with Itself?" European Journal of International Relations, 4: 295-326.

Barth, Boris, and Osterhammel, Jürgen (eds) (2005) Zivilisierungsmissionen: Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert, Konstanz: UVK. Verlagsgcscllschaft.

Batten, Bruce (2003) To the Ends of Japan: Premodern Frontiers, Boundaries, and Interactions, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Bellah, Robert (2003) Imagining Japan: The Japanese Tradition and its Modern Interpretation, Berkeley: University of California Press.

Ben-Yehuda, Hemda (2003) "The 'Clash of Civilizations' Thesis: Findings from International Crises, 1918-94," Comparative Civilizations Review, 49: 28-42.

Bernard, Mitchell, and Ravenhill, John (1995) "Beyond Product Cycles and Flying Geese: Regionalization, Hierarchy, and the Industrialization of East Asia," World Politics, 47(2): 171-209.

Berry, Mary Elizabeth (1982) Hideyoshi, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bhabha, Homi (1983) 'The Other Question: "The Stereotype and Colonial Discourse,"' Screen, 24(6): 18-36.

Bially Mattern, Janice (2005) "Why 'Soft Power' Isn't So Soft: Representational Force and the Sociolinguistic Construction of Attraction in World Politics," Millennium, 33(3): 583-612.

Bicchi, Federica (2006) "'Our Size Fits All': Normative Power Europe and the Mediterranean," Journal of European Public Policy, 13(2): 286-303.

Blavatsky, H. P. (1972) Key to Theosophy, Pasadena, CA: Theosophical University Press.

Borovoy, Amy (2008) "Nihonjinron and the Problem of Communalism in Postwar Japan," Princeton University, Department of East Asian Studies.

Bose, Sugata (1998) "Space and Time on the Indian Ocean Rim: Theory and History," unpublished paper given at an international workshop, "Oceans Connect: Mapping a New Global Scholarship," Duke University.

Botsman, Daniel (2004/2005) "Review" [of Johann Arnason, The Peripheral Centre], Pacific Affairs, 77(4): 761-2.

Bowden, Brett (2004a) "The Ideal of Civilisation: Its Origin and Socio-Political Character," Critical Review of International Social and Political Philosophy, 7(1): 25-50.

__ (2004b) "In the Name of Progress and Peace: The 'Standard of Civilization' and the Universalizing Project," Alternatives, 29: 43-68.

__ (2005) "The Colonial Origins of International Law: European Expansion and the Classical Standard of Civilization," Journal of the History of International" Law, 7: 1-23.

__ (2007) "The River of Inter-Civilisational Relations: The Ebb and Flow of Peoples, Ideas and Innovations," Third World Quarterly, 28(7): 1359-74.

__ (ed.) (2009) Civilization.- Critical Concepts in Political Science, 4 vols, New York:Routledge.

Bowden, Brett, and Seabrooke, Leonard (eds) (2006) Global Standards of Market Civilization, New York: Routledge.

Bowen, Ezra (1986) "Nakasone's World-Class Blunder," Time (6 October), available at: http://www. time.com/time/magazine/article/0,9171,962472,00 .html (accessed 25 July 2008).

Bozeman, Adda B. (1960) Politics and Culture in International History, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Braudel, Fernand (1972) The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, Vol. I, New York: Harper & Row.

__ (1979) Civilisation & Capitalism, 15th-I8th Century, trans. Sian Reynolds, 3 vols, New York: Harper & Row.

__ (1994) A History of Civilizations, trans. Richard Mayne, New York: Penguin.

Brindley, Erica (2003) "Barbarians or Not? Ethnicity and Changing Conceptions of the Ancient Yue (Viet) Peoples, ca 400-450 BC," Asia Major, 16(1): I-32.

Brubaker, Rogers (1996) Nationalism Refrained: Nationhood and the National Question in the New Europe, Cambridge: Cambridge University Press.

__ (2006) Ethnicity without Groups, new edn, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bulliet, Richard W. (2004) The Case for Islamo-Christian Civilization, New York: Columbia University Press.

Burleigh, Michael (2005) Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe,from the French Revolution to the Great War, New York: Harper Collins.

__ (2007) Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror, New York: Harper Collins.

Buruma, Ian, and Margalit, Avishai (2004) Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism, London: Atlantic Books.

"California Textbook Issue Has Its First Day in Court" (2006) Hinduism Today, available at: http://www.hinduismtoday.com/archives/2006/7-9/36_education.shtml (accessed 1 January 2009).

Campbell, David (1992) Writing Security, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Canfield, Robert L. (ed.) (1991) Turko-Persia in Historical Perspective, Cambridge: Cambridge University Press.

Chaudhuri, Kirti N. (1990) Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750, Cambridge: Cambridge University Press.

Chiozza, Giacomo (2002) "Is there a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946-97," Journal of Peace Research, 39(6): 711-34.

Cho, Young-mee Yu (2002) "Diglossia in Korean Language and Literature: A Historical Perspective," East Asia: An International Quarterly, 20(1): 3-23.

Choi, So-ja (1997) Myŏngchong sidae chunghan kwanggyesa yongu [Study on Sino-Korean Relations during Ming-Qing Periods], Seoul: Ewha Womans University Press.

Chua, Amy (2007) Day of Empire: How Hyperpowers Rise to Global Dominance- and Why They Fail, New York: Doubleday.

Clive, John, and Pinney, Thomas (eds) (1972) Thomas Babington Macaulay: Selected Writings, Chicago and London: University of Chicago Press.

Cohen, Mark R. (1995) Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Collins, Randall (1998) The Sociology of Philosophies: A Global Theory of intellectual Change, Cambridge, MA: Harvard University Pres.

__ (1999) Macro-History: Essays in Sociology of the Long Run, Stanford, CA: Stanford University Press.

__ (2000) "The Sociology of Philosophies: A Précis," Philosophy of the Social Sciences, 30: 157-201.

__ (2004) "Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact," in Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (eds), Rethinking Civiliational Analysis, London and Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 132-47.

Commission to the European Communities (2003) Wider Europe Neighborhood: A New Framework for Relations with our Southern Neighbors, 104 Final, Brussels.

__ (2007) "Stepping up the Fight against Terrorism," 6 November, COM (2007) 649 final [not published in the Official Journal], available at: http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2007:0649:FIN:EN:PDF (accessed 18 January 2008).

Cornell, Vincent J. (2005) "Ibn Battuta's Opportunism: The Networks and Loyalties of a Medieval Muslim Scholar," in miriam cooke and Bruce B. Lawrence (eds), Muslim Networks from Hajj to Hip Hop, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Council of the European Union (2003) A Secure Europe in a Better World: European Security Strategy, Brussels, 12 December, available at: http://www.consilium. europa.eu/uedocs/cmsUpload/78367.pdf (accessed 17 August 2008).

__ (2005) The European Union Counter-Terrorism Strategy, Brussels, 30 November, available at: http://register.consilium.eu.int/pdf/en/05/st14/st 14469 -re04.en05.pdf (accessed 17 August 2008).

Cox; Michael (2003) "Commentary: Martians and Venutians in the New World Order," International Affairs, 79(3): 523-32.

Cox, Robert W. (2000) "Thinking about Civilizations," Review of International Studies, 26: 217-34.

__ (2001) "Civilizations and the Twenty-First Century: Some Theoretical Considerations," International Relations of the Asia-Pacific, 1: 105-30.

__ (2002a) "Civilization in the Twenty-First Century: Some Theoretical Considerations," in Mehdi Mozaffari (ed.), Globalization and Civilizations, London: Routledge, pp. 1-23.

__ (2002b) The Political Economy of a Plural World, London: Routledge.

Craig, Campbell (2004) "American Realism versus American Imperialism," World Politics, 57(1): 143-71.

Crawford, Neta C. (2002) Argument and Change in World Politics, Cambridge: Cambridge University Press.

__ (2008) "'Man in the Mirror: Human Nature and World Politics," unpublished paper, Boston University, Department of Political Science.

Crossley, Pamela (1997) The Manchus, Oxford: Blackwell.

__ (2008) "China. as a Strategic Idea: An Overview," unpublished manuscript, Dartmouth College, Hanover, NH.

Cumings, Bruce (1984) "The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences," International Organization, 38(1): 1-40.

Dabashi,Hamid (2004) "For the Last Time; Civilizations," in Said Amir Arjomond and Edward Tiryakian, Civilizational Analysis, London and Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 245-50.

Dale, Stephen F. (2006) "lbn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian," International Journal of Middle East Studies, 38: 431-51.

Dallmayr, Fred (2004) "Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory," Perspectives on Politics, 2(2): 249-57.

__ (2005) "Empire or Cosmopolis? Civilization at the Crossroads," Globalization,2(1): 14-30.

Dallmayr, Fred, and Manoochehri, Abbas (eds) (2007) Civilizational Dialogue and Political Thought: Tehran Papers, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Deitelhoff, Nicole (2009) "The Discursive Process of Legalization: Charting Islands of Persuasion in the ICC Case," International Organization, 63(1) 33-66.

Delanty, Gerard (1995) Inventing Europe: Idea, Identity, Reality, London: Macmillan.

__ (2002) "Models of European Identity: Reconciling Universalism and Particularism," Perspectives on European Politics and Society, 3(3): 345-59.

__ (2003) "The Making of a Post-Western Europe: A Civilizational Analysis," Thesis Eleven, 72: 8-25.

__ (2006) "Civilizational Constellations and European Modernity Reconsidered," in Gerard Delanty (ed.), Europe and Asia beyond East and West, New York: Routledge, pp. 45-60.

__ (2007a) "European Citizenship: A Critical Assessment," Citizenship Studies, 11(1) 63-72.

__ (2007b) "Peripheries and Borders in Post-Western Europe," available at: http://www.eurozine.com/articles/2007-08-29-delanty-en.html (accessed 17 August 2008).

Delorme, Jesco (2007) "Multiculturalism is Not Relativism!," available at: http://www.signandsight.com/features/1240. html (accessed 17 August 2008).

Deng, Gang (1997) "The Foreign Staple Trade of China in the Pre-Modern Era," International History Review, 19(2): 253-83.

Descartes, René (1993) Discourse on Method and Meditations on First Philosophy, 3rd edn, Indianapolis, IN: Hackett.

Deuchler, Martina (1992) The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Deudney, Daniel H. (2007) Bounding Power: Republican Security Theory from the Polls to the Global Village, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Deutsch, Karl W., et al. (1957) Political Community and the North Atlantic Area, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dewey, John (1920) Reconstruction in Philosophy, Kessinger.

Di Cosmo, Nicola (2002) Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History, Cambridge: Cambridge University Press.

Diez, Thomas (2005) "Constructing the Self and Changing Others: Reconsidering `Normative Power Europe,' Millennium: Journal of International Studies, 33(3): 613-36.

Diez, Thomas, and Manners, Ian (2007) "Reflecting on Normative Power Europe," in F. Berenskoetter and M. J. Williams (eds), Power in World Politics, London: Routledge, pp. 173-88.

Diez, Thomas, and Pace, Michelle (2007) "Normative Power Europe and Conflict Transformation," paper presented at the EUSA conference, Montreal, 17-19 May.

Dower, John W. (2002) "After Saddam," The Guardian, 20 November, available at:http://www.guardian.co.uk/world/2002/nov/20/iraq.guardiananaly sispage (accessed 23 July 2008).

Doyle, Michael W. (1986) Empires, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Duchêne, Francois (1973) "The European Community and the Uncertainties of Interdependence," in Max Kohnstamm and Wolfgang Hager (eds), A Nation Writ Large? Foreign Policy Problems before the European Community, London: Macmillan.

Duerr, Hans-Peter (1988) Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Vol. 1: Nacktheit und Scham, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

__ (1990) Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Vol. 2: Intimität, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

__ (1993) Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Vol. 3: Obszönität und Gewalt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

__ (1997) Der Mythos vom Zivilisationsprozess, Vol. 4: Der Erotische Leib, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dunn, Ross (1989) The Adventures of Ibn Battuta: a Muslim Traveler of the 14th Century, Berkeley, CA: University of California Press.

Durkheim, Emile, and Mauss, Marcel (1971) "Note on the Notion of Civilization," trans. Benjamin Nelson, Social Research, 38(4): 808-13.

Eaton, Richard M. (1993) The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760, Berkeley, CA: University of California Press.

__ (ed.) (2000) Essays on Islam and Indian History, Oxford: Oxford University Press.

Eisenstadt, S. N. (1963) The Political Systems of Empires: The Rise and Fall of Historical Bureaucratic Societies, New York: Free Press.

__ (1982) "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics," European Journal of Sociology, 23(2): 294-314.

__ (ed.) (1986) The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations, Albany, NY:SUNY Press.

__ (1987) European Civilization in a Comparative Perspective, Oslo: Norwegian University Press.

__ (1992a) Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in Comparative Perspective, New York: SUNY Press.

__ (1992b) "Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency," International Social Science Journal, 133: 385-401.

__ (1996) Japanese Civilization: A Comparative View,' Chicago: University of Chicago Press.

__ (1998a) Die Antinomien der Moderne: Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus, Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution funclamentalistischer Bewegungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

__ (1998b) "Axial and Non-Axial Civilizations - The Japanese Experience in Comparative Perspective - The Construction of Generalized Particularistic Trust," in Hidehiro Sonoda and S. N. Eisenstadt (eds), Japan in a Comparative Perspective; Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, pp. 1-17.

__ (1999a) Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity, Cambridge: Cambridge University Press.

__ (1999b) Paradoxes of Democracy, Fragility, Continuity, and Change, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

__ (2000a) "The Civilizational Dimension in Sociological Analysis," Thesis Eleven, 62(1): 1-21.

__ (2000b) "Multiple Modernities," Dædalus, 129: 1-29.

__ (2000c) "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of 'Multiple Modernities,'" Millennium, 29(3): 591-612.

__ (2000d) Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

__ (2001) "The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization," International Sociology, 16(3): 320-40.

__ (2003) Comparative Civilizations and Multiple-Modernities, 2 vols, Leiden: E. J.Brill.

-(2004a) "The Civilizational Dimension of Modernity," in Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (eds), Rethinking Civilizational Analysis,' London and Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 48-66.

__ (2004b) Explorations in Jewish Historical Experience: The Civilizational Dimension, Leiden: E. J. Brill.

Eisenstadt, S. N., and Schluchter, Wolfgang (1998) "Introduction: Paths to Early Modernities - A Comparative View," Dædalus, 127(3): 1-18.

El Desouky, Mohamed Ibrahim (2005) "Two Suns in the East," Al-Ahram Weekly, no. 771,1-7 December, available at: http://weekly.ahram.org.eg/2005/771/in3 .htm (accessed 14 July 2008).

Elias, Norbert (1978a) The History of Manners, Oxford: Blackwell.

__ (1978b) "On Transformation of Aggressiveness," Theory and Society, 5(2):229-42

__ (1982) State Formation and Civilization, Oxford: Blackwell.

__ (1994) "Introduction: A Theoretical Essay on Established and Outsiders," in Norbert Elias and J. L. Scotson, The Established and the Outsider: A Sociological Enquiry into Community Problems, London: Sage, pp. xi-lii

__ (1997) "Toward a Theory of Social Processes: A Translation," British Journal of Sociology, 48(3): 355-83.

__ (2000) The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations, rev. edn, Oxford: Blackwell.

Emirbayer, Mustafa (1997) "Manifesto for a Relational Sociology," American Journal of Sociology, 103(2): 281-317.

Euro-Mediterranean Partnership (2005) Regional Co-operation: An Overview of Programmes and Projects, Brussels: European Commission.

Farrenkopf, John (2000) "Spengler's Theory of Civilization," Thesis Eleven, 62: 23-38.

Farris, William Wayne (1998) "Trade, Money, and Merchants in Nara Japan," Monumenta Nipponica, 53(3): 303-34.

Ferguson, Niall (2002) Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power, New York: Basic Books.

Ferguson, Yale H. (2007a) "Pathways to Civilization," in Martin Hall and Patrick Thaddeus Jackson (eds), Civilizational Identity, New York: Palgrave, pp. 191-7.

__ (2007b) "Along the Imperial Continuum: Varieties of Empire," paper prepared for the 103rd annual meeting of the American Political Science Association, Chicago, 30 August -2 September.

Ferguson, Yale H., and Mansbach, Richard W. (1996) Polities: Authority, Identities, and Change, Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Ferguson, Yale H., Mansbach, Richard W., et al. (2000) "What is a Polity? A Roundtable," International Studies Review, 2(1): 3-31.

Finnemore, Martha (1996) National Interests in International Society, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Fiskesjo, Magnus (1999) "On the 'Raw' and 'Cooked' Barbarians of Imperial China," Inner Asia, I: 139-68.

Foucault, Michel (1981) "The Order of Discourse," in R. Young (ed.), Untying the Text: A Poststructuralist Reader, London: Routledge.

Fox, Jonathan (2001) "Clash of Civilizations or Clash of Religions: Which is a More Important Determinant of Ethnic Conflict?" Ethnicities, 1: 295-320.

__ (2004) Religion, Civilization, and Civil War: 1945 through the Millennium, Lanham, MD: Lexington Books.

Fraga, Luis, and Segura, Gary M. (2006) "Culture Clash? Contesting Notions of American Identity and the Effects of Latin American Immigration," Perspectives on Politics, 4(2): 279-87.

Friend, Theodore (ed.) (2006) Religion and Religiosity in the Philippines and Indonesia, Washington, DC: Brookings Institution.

Fujiwara, Masahiko (2005) Kokka no hinkaku [The Dignity of a Nation], Tokyo: Shinchōsha.

Fukuyama, Francis (2006) The End of History and the Last Man, 2nd edn, New York: Free Press.

Fukuzawa, Yukichi (1973) An Outline of a Theory of Civilization, trans. David A. Dilworth and G. Cameron Hurst, Tokyo: Sophia University Press.

Geertz, Clifford (1973) The Interpretation of Cultures, New York: Basic Books.

Giersch, Charles (2001) "'A Motley Throng': Social Change on Southwest China's Early Modern Frontier, 1700-1880," Journal of Asian Studies, 60(1): 67-94.

Gilpin, Robert (1981) War and Change in World Politics, New York: Cambridge University Press.

Gluck, Carol (1991) "The 'Long Postwar': Japan and Germany in Common and in Contrast," in Ernestine Schlant and J. Thomas Rimer (eds), Legacies and Ambiguities: Postwar Fiction and Culture in West Germany and Japan, Washington, DC: Woodrow Wilson Center, pp. 63-80.

Göle, Nilüfer (2007) "Islam, European Public Space and Civility," available at: http// www.eurozine.com/search.html (accessed 17 August 2008).

Gong, Gerrit W. (1984a) The Standard of "Civilization" in International Society, Oxford: Clarendon Press.

__ (1984b) "China's Entry into International Society," in Medley Bull and Adam Watson (eds), The Expansion of International Society, Oxford: Oxford University Press, pp. 171-83.

Goudsblom, Johan, Jones, Eric L., and Mennen, Stephen (eds) (1996) The Course of Human History: Economic Growth, Social Process and Civilization, London: M. E. Sharpe.

Gourevitch, Peter (1986) Politics in Hard Times: Comparative Responses to International Economic Crises, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gowalkar, M. S. (1939) We, or Our Nationhood Defined, Nagpur: Bharat.

__ (1966) Bunch of Thoughts, Bangalore: Vikrama Prakashan.

Gress, David (1998) From Plato to NATO: The Idea of the West and its Opponents, New York: Free Press.

Grossberg, Kenneth (1976a) "Bakufu Bugyonoin: The Size of the Lower Bureaucracy in Muromachi Japan," Journal of Asiatic Studies, 35(4): 651-4.

__ (1976b) "From Feudal Chieftans to Secular Monarch: The Development of Shogunal Power in Early Muromachi Japan," Monumenta Nipponica, 31(1): 29-49

Ha, U-bong (1994) "Chosŏn chŏngiui taeil kwangye" [Early Choson's Foreign Policy toward Japan], in Jo Hang-rae, Ha U-bong, and Son Seung-Chol (eds), Kangjwa hanil kwangyesa [Lectures on Korea-Japan Relations], Seoul: Hyonumsa.

Haas, Ernst B. (1997) Nationalism, Liberalism and Progress, Vol. I: The Rise and Decline of Nationalism, Ithaca, NY: Cornell University Press.

__ (2000) Nationalism, Liberalism, and Progress, Vol. 2: The Dismal Fate of New Nations, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Habermas, Jürgen (1990) The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, Cambridge, MA: MIT Press.

Habermas, Jürgen, and Derrida, Jacques (2005) "February 15, or, What Binds Europeans Together: Plea for a Common European Policy, Beginning in Core Europe," in Daniel Levy, Max Pensky, and John Torpey (eds), Old Europe, New Europe, Core Europe: Transatlantic Relations after the Iraq War, London and New York: Verso, pp. 3-13.

Hall, Martin, and Jackson, Patrick Thaddeus (2007a) "Introduction: Civilizations and Intonational Relations Theory," in Martin Hall and Patrick Thaddeus Jackson (eds), Civilizational Identity: The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations, New York: Palgrave, pp. 1-12.

__ (eds) (2007b) Civilizational Identity: The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations, New York: Palgrave.

Hall, Peter A. (1986) Governing the Economy: The Politics of State Intervention in Britain and France (Europe and the International Order), New York: Oxford University Press.

Hall, Rodney Bruce (1997) "Moral Authority as a Power Resource," International Organization, 51: 591-622.

__ (1999) National Collective Identity: Social Constructs and International Systems,New York: Columbia University Press.

Hamashita, Takeshi (2008) China, East Asia, and the Global Economy: Regional and Historical Perspectives, ed. Linda Grove and Mark Selden, London: Routledge.

Harootunian, Harry (2006) "Japan's Long Postwar: The Trick of Memory and the Ruse of History," in Tomiko Yoda and Harry Harootunian (eds), Japan after Japan: Social and Cultural Life from the Recessionary 1990s to the Present, Durham, NC: Duke University Press, pp. 98-121.

Harrison, Lawrence E. (2006) The Central Liberal Truth: How Politics Can Change a Culture and Save it from Itself, Oxford and New York: Oxford University Press,

Harrison, Lawrence F., and Huntington, Samuel (eds) (2000) Culture Matters: How Human Values Shape Human Progress, New York: Basic Books.

Hart, D. G., and Muether, John R. (2007) Seeking a Better Country: 300 Years of American Presbyterianism, Phillipsburg, NJ: P&R.

Hartz, Louis (1955) The Liberal Tradition in America, New York: Harcourt, Brace.

Hatch, Walter, and Yamamura, Kozo (1996) Asia in Japan's Embrace: Building a Regional Production Alliance, Cambridge: Cambridge University Press.

Hawley, Samuel (2005) The Imjin War, Berkeley, CA: University of California Press.

Heer, Nicholas (ed.) (1990) Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh, Seattle, WA: University of Washington Press.

Hellyer, Robert W. (2002) "Historical and Contemporary Perspectives on the Sakoku Theme in Japanese Foreign Relations: 1600-2000," Social Science Japan Journal, 5(2): 255-9.

Hemming, Ann (1999) "Civilization as Rhetoric," Comparative Civilizations Review, 40: 76-89.

Henderson, Errol A., and Tucker, Richard (2001) "Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict," International Studies Quarterly, 45: 317-38.

Herzog, Roman (1999) Preventing the Clash of Civilizations: A Peace Strategy for the Twenty-First Century, New York: St Martin's Press.

Hevia, James (1995) Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793, Durham, NC: Duke University Press.

Hirschman, Albert 0. (1970) Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ho, Ping-ti (1998) "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvisioning the Quing," Journal of Asian Studies, 57(1): 123-55.

Hobson, John M. (2004) The Eastern Origins of Western Civilisation, New York: Cambridge University Press.

__ (2007) "Deconstructing the Eurocentric Clash of Civilization: De-westernizing the West by Acknowledging the Dialogue of Civilizations," in Martin Hall and Patrick Thaddeus Jackson (eds), Civilizational Identity, New York: Palgrave; pp. 149-66.

Hobson, John M., and Sharman, J. C. (2005) "The Enduring Place of Hierarchy in World Politics: Tracing the Social Logics of Hierarchy and Political Change," European Journal of International Relations, 11(1): 63-98.

Hodgson, Marshall G. S. (1974) The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols, Chicago: University of Chicago Press.

__ (1993) Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History (ed. Edmund Burke IV), Cambridge: Cambridge University Press.

Hogan, Michael J. (ed.) (1999) The Ambiguous Legacy: U.S. Foreign Relations in the "American Century," New York; Cambridge University Press.

Hollister, J. N. (1979) The Shia of India, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Holzner, Burkart (1982) "The Civilization Analytic Frame of Reference: Benjamin Nelson and the Foundations' of Cultural Sociology," Comparative Civilizations Review, 8: 15-30.

Huntington, Samuel P. (1968) Political Order in Changing Societies, New Haven, CT: Yale University Press.

__ (1993) "The Clash of Civilizations?" Foreign Affairs, 72(3): 22-49.

__ (1996) The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon & Schuster.

__ (2004a) "The Hispanic Challenge," Foreign Policy (March-April): 31-45,

__ (2004b) Who Are We? The Challenges to America's National Identity, New York: Simon & Schuster.

Hutchins, Francis G. (1967) The Illusion of Permanence: British Imperialism in India, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ibn Khaldun (2005) The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal, abridged N. J. Dawood, intro. Bruce B. Lawrence, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ifversen, Jan (2002) "The Crisis of European Civilization after 1918," in Menno Spiering and Michael Wintle (eds), Ideas of Europe since 1914: The Legacy of the First World War, New York: Palgrave MacMillan, pp. 14-31.

Ikegami, Eiko (1997) The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Inayatullah, Naeem, and Blaney, David L. (1996) "Knowing Encounters: Beyond Parochialism in International Relations Theory," in Yosef Lapid and Friedrich Kratochwil (eds), The Return of Culture and Identity in IR Theory, Boulder, CO: Lynne Rienner, pp. 65-84.

__ (2004) International Relations and the Problem of Difference, London: Routledge.

Irwin, Robert (1996) "The Emergence of the Islamic World System 1000-1500," in Frances Robinson (ed.), The Cambridge Illustrated History of the Islamic World, Cambridge: Cambridge University Press.

Ishida, Hiroshi (1993) Social Mobility in Contemporary Japan. Stanford, CA: Stanford University Press.

Islam, Shafiqul (1993) "Foreign Aid and Burdensharing: Is Japan Freeriding to a Coprosperity Sphere in Pacific Asia?" in Jeffrey A. Frankel and Miles Kahler (eds), Regionalism and Rivalry: Japan and the United States in Pacific Asia, Chicago: University of Chicago Press, pp. 321-90.

Ivy, Marilyn (1995) Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan, Chicago: University of Chicago Press.

Iwabuchi, Koichi (2002) Recentering Globalization: Popular Culture and Japanese Transnationalism, Durham, NC: Duke University Press.

Jackson, Patrick Thaddeus (2004) "Whose Identity? Rhetorical Commonplaces of American Wartime Foreign Policy," in Patricia M. Goff and Kevin C. Dunn (eds), Identity and Global Politics: Empirical and Theoretical Elaborations, New York: Palgrave, pp. 169-89.

__ (2006) Civilizing the Enemy: German Reconstruction and the Invention of the West, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

__ (2007) "Civilizations as Actors: A Transactional Account," in Martin Hall and Patrick Thaddeus Jackson (eds), Civilizational Identity, New York: Palgrave, pp. 33-49.

__ (2008) "Foregrounding Ontology: Dualism, Monism, and IR Theory," Review of International Studies, 34: 129-53.

Jackson, Patrick Thaddeus, and Nexon, Daniel H. (1999) "Relations before States: Substance, Process, and the Study of World Politics," European Journal of International Relations, 5: 291-332.

Jagchid, Sechin and Symons, Van Jay (1989) Peace, War, and Trade along the Great Wall: Nomadic-Chinese Interaction through Two Millennia, Bloomington: Indiana University Press.

James, Harold (2006) The Roman Predicament: How the Rules of International Order Create the Politics of Empire, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jansen, Marius (1992) China in the Tokugawa World, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jaspers, Karl (1953) The Origin and the Goal of History, London: Routledge & Kegan Paul.

Jenco, Leigh Kathryn (2005) "'What Does Heaven Ever Say?' The Challenge of Chinese Classicism to the Western Model of Cross-Cultural Dialogue," paper delivered at the annual meeting of the American Political Science Association, 1-4 September.

Jessop Bob (1990) State Theory: Putting Capitalist States in their Place, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Jha, N. and Rajaram, N. S. (2000) The Deciphered Indus Scripts: Methodology, Readings, Interpretations, New Delhi: Aditya Prakashan.

Joas, Hans (1997) The Creativity of Action, Chicago: University of Chicago Press.

Johnston, Alastair Iain (1995) Cultural Realism Strategic Culture and Grand Strategy in Chinese History, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Judt, Tony (2005) Postwar: A History of Europe since 1945, New York: Penguin.

Kagan, Robert (2003) Of Paradise and Rower: America and Europe in the New World Order, New York: Knopf.

Kang, David C. (2007) China Rising: Peace, Power, and Order in East Asia, New York: Columbia University Press.

Kang, Etsuko (1997) Diplomacy and Ideology in Japanese—Korean Relations: From the' Fifteenth to the Eighteenth Century, New York: St Martin's Press.

Kasahara, Shigehisa (2004) "The Flying Geese Paradigm: A Critical Study of its Application to- East Asian Regional Development," discussion paper, United Nations Conference on Trade and Development, available at: http://www.unctad.org/en /docs/osgdp20043-en.pdf (accessed 22 July 2008).

Katzenstein, Peter J. (2005) A World of Regions: Asia and Europe in the American Imperium, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kaviraj, Sudipta, and Khilnani, Sunil (eds) (2001), Civil Society: History and Possibilities, Cambridge: Cambridge University Press.

Kavolis, Vytautas (1982) "Social Movements and Civilizational Processes," Comparative Civilizations Review, 8: 31-58.

Kawazoe, Noboru (1994) Rettö bunmei: umi to mori no seikatsushi [Civilization of the Archipelago: Lifestyle Records of the Ocean and Forest], Tokyo: Heibonsha.

Keal, Paul (2003) European Conquest and the Rights of Indigenous Peoples: The Moral Backwardness of International Society, Cambridge: Cambridge University Press.

Keay, John (2001) India Discovered: The Recovery of a Lost Civilization, London: Harper Collins.

Keene, Donald (1974) "Literature," in Arthur E. Tiedemann (ed.), An Introduction to Japanese Civilization, New York: Columbia University Press.

Keene, Edward (2002) Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics, Cambridge: Cambridge University Press.

Kejariwal, O. P. (1988) The Asiatic Society of Bengal and the Discovery of India's Past, 1784 to 1838, New Delhi and New York: Oxford University Press.

Keyes, Charles (2002) "The Peoples of Asia: Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam," Journal of Asian Studies, 61(4): 1163-203.

Khan, Dominique-sila (1995) "Ramdeo Pir and the Kamadiya Panth," in N.. K. Singhi and Rajendra Joshi (eds), Folk, Faith and Feudalism, Jaipur and New Delhi: Rawat, pp. 295-327.

Khanna, Parag (2008) The Second World: Empires and Influence in the New Global Order, New York: Random House.

Khazanov, Anatoli M. (1984) Nomads and the Outside World, Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, Young-soo (2006) Köngukui chŏngch'i: yŏmal sŏncho, hyŏkmyŏnggwa munmyŏng jonhwa [The Politics of Founding the Nation: Revolution and Transition of Civilization during the late Koryŏ and early Choson], Seoul: Yeehaksa.

Koeka, Jürgen (2001) "Multiple Modernities and Negotiated Universals," paper prepared for the conference on Multiple Modernities, Social Science Research Center (WZB), Berlin, 5-7 May.

Kondo, Seiichi (2008) "Wielding Soft Power: The Key Stages of Transmission and Reception," in Watanabe Yasushi and David L. McConnell (eds), Soft Power Superpowers: Cultural and National Assets of Japan and the United States, Armonk, NY: M. E. Sharpe, pp. 191-206.

Koschmann, J. Victor (1997) "Asianism's Ambivalent Legacy," in Peter J. Katzenstein and Takashi Shiraishi (eds), Network Power: Japan in Asia, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 83-110.

__ (2006) "National Subjectivity and the Uses of Atonement in the Age of Recession," in Tomiko Yoda and Harry Harootunian (eds), Japan after Japan, Durham, NC: Duke University Press, pp. 122-41.

Krasner, Stephen (2001) "Organized Hypocrisy in Nineteenth-Century East Asia," International Relations of the Asia-Pacific, 1: 173-97.

Krebs, Ronald R., and Jackson, Patrick Thaddeus (2007) "Twisting Tongues and Twisting Arms: The Power of Political Rhetoric," European Journal of International Relations, 13(1): 35-66.

Kumar, Krishan (2008) "The Question of European Identity: Europe in the American Mirror," European Journal of Social Theory, 11(1): 87-105.

Kupchan, Charles (2002) The End of the American Era: U. S. Foreign Policy and the Geopolitics of the Twenty-First Century, New York: Knopf.

Kurth, James (1998) "The Protestant Deformation and American Foreign Policy," Orbis, 42(2): 221-39.

__ (2001a) "America and the West: Global Triumph or Western Twilight," Orbis, 45(3): 333-41.

__ (2001b) "Religion and Ethnic Conflict - In Theory," Orbis, 45(2): 281-94. (2003)

__ 2003 "Western Civilization, Our Tradition," Intercollegiate Review, 39(1): 5-13.

__ (2004) "The Late American Nation," National Interest, 77 (Fall): 117-26.

__ (2005) "The Protestant Deformation," American Interest, 1(2): 4-16.

Laitin, David D. (2008) "American Immigration through Comparativists' Eyes," Comparative Politics, 41(1): 103-20.

Lake, David (2009) Hierarchy in International Relations, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lam, Peng-er (2007) "Japan's Quest for 'Soft Power': Attraction and Limitation," East Asia, 24(4): 349-63.

Laroui, Abdullah (1977) The History of the Maghrib, trans. R. Manheim, Princeton, . NJ: Princeton University Press.

Ledyard, Gari (2006) Posting on the Korea Web, 22 March, available at: http:// korea web.ws.

Lee, Chong-sin (2004) Koryŏ sidaeui chŏngch'i pyŏndonggwa daeoejŏngch'aek [Political Changes and Foreign Policy of Goryo], Seoul: Gyongin Munwhasa.

Lee, Jang-hee (1999) Imjin waeransa yŏngu [Research on the history of the Imjin War],Seoul: Asea Munwhasa.
Leheny, David (2003) The Rules of Play: National Identity and the Shaping of Japanese Leisure, Ithaca, NY: Cornell University Press.
__ (2006a) "A Narrow Place to Cross Swords: Soft Power and the Politics of Japanese Popular Culture in Asia," in Peter J. Katzenstein and Takashi Shiraishi (eds), Beyond Japan: The Dynamics of East Asian Regionalism, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 211-33.
__ (2006b) Think Global, Fear Local: Sex, Violence, and Anxiety in Contemporary Japan, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Levine, Donald N. (1995) Visions of the Sociological Tradition, Chicago: University of Chicago Press.
__ (2004) "Note on the Concept of an Axial Turning in Human History," in Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (eds), Rethinking Civilizational Analysis, London and Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 67-70.
Lewis, Bernard (1987) The Jews of Islam, Princeton, NJ: Princeton University Press.
__ (2002) What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response, Oxford: Oxford University Press.
Lewis, Mark Edward (2007) The Early Chinese Empires: Qin and Han, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Lewis, Martin W., and Wigen, Karen E. (1997) The Myth of Continents: A Critique of Metageography, Berkeley, CA: University of California Press.
Lieberman, Victor (1993) "Local Integration and Eurasian Analogies: Structuring Southeast Asian History, c. 1350-c. 1830," Modern Asian Studies, 27(3): 475-572.
__ (2003). Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830, Vol. 1: Integration on the Mainland, Cambridge: Cambridge University Press.
Limbach, Jutta (2005) "Making Multiculturalism Work," 17 August, available at:http://www.signandsight.com/features/313.html(accessed 16 August 2008).
Linklater, Andrew (2004) "Norbert Elias, the 'Civilizing Process' and the Sociology of International Relations," International Politics, 41: 3-35.
Liska, George (1967) Imperial America: The International Politics of Primacy, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Luce, Henry R. (1941) The American Century, New York: Farrar & Reinhart.
McAmis, Robert D. (2002) Malay Muslims: The History and Challenge of Resurgent Islam in Southeast Asia, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
MacDonald, Paul K. (2007) "Networks of Domination: Social Ties and Imperial Governance in International Politics,' unpublished paper, American Academy of Arts and Sciences, 1 September.

McGray, Douglas (2002) "Japan's Gross National Cool," Foreign Policy (May/June): 44-54, available at: http://www.douglasmcgray.com / grossnationalcool. pdf (accessed 28 January 2009).

McNeill, William H. (1963) The Rise of the West: A History of the Human Community, Chicago: University of Chicago Press.

__ (1990)"The Rise of the West after Twenty-Five Years," Journal of World History, 1: 1-21.

- (1992) The Global Condition., Conquerors, Catastrophes, and Community, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Majumdar, R. C., Raychaudhuri, H. C., and Datta, Kalikinkar (1953) An Advanced History of India, London: Macmillan.

Mandalios, John (2003) "Civilizational Complexes and Processes: Elias,. Nelson and Eisenstadt," in Gerard Delanty and Engin F. Isin (eds), Handbook of Historical Sociology, Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 65-79.

Mandaville, Peter (2007) "The Heterarchic Umma: Reading Islamic Civilization from Within," in Martin Hall and Patrick Thaddeus Jackson (eds), Civilizational Identity, New York: Palgrave, pp. 135-48.

__ (2008) Global Political Islam, London and New York: Routledge.

Mandelbaum, Michael (2002) The Ideas that Conquered the World: Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-First Century, New York: Public Affairs.

Mann, Michael (1986) The Sources of Social Power, Vol. 1: From the Beginning to 1760 AD, New York: Cambridge University Press.

__ (1993) The Sources of Social Power, Vol. 2: The Rise 'of Classes and Nation States, 1760-1914, New York: Cambridge University Press.

Manners, Ian (2002) "Normative Power Europe: A Contradiction in Terms?" Journal of Common Market Studies, 40(2): 235-58.

__ (2006a) "The European Union as a Normative Power: A Response to Thomas Diez," Millennium, 35(1): 167-80.

__ (20061)) "Normative Power Europe Reconsidered: Beyond the Cross-roads," Journal of European Public Policy, 13(2): 182-99.

Markovits, Andrei S. (2007) Book Review of Jackson (2006), Perspectives on Politics, 5(3): 662-3.

Mayaram, Shail (1997) Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity, New York: Oxford University Press.

Mazlish, Bruce (2001) "Civilization in Historical and Global Perspective," International Sociology, 16(3): 293-300.

__ (2004a) Civilization and its Contents, Stanford, CA: Stanford University Press.

__ (2004b) "Civilization in a Historical and Global Perspective," in Said Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian (eds), Rethinking Civilizational Analysis, London and Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 14-19.

Mead, Walter Russell (2007) God and Gold: Britain, America, and the Making of the Modern World, New York: Knopf.

Mehta, Uday Singh (1999) Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought, Chicago: University of Chicago Press.

Melko, Matthew (1969) The Nature of Civilizations, Boston: F. Porter Sargent.

Melleuish, Gregory (2000) "The Clash of Civilizations: A Model of Historical Development?" Thesis Eleven, 62: 109-20.

Mennell, Stephen (1992) "Norbert Elias," in Peter Beilharz (ed.), Social Theory: A Guide to Central Thinkers, Sydney: Allen & Unwin, pp. 76-83.

__ (1996) "Civilizing and Decivilizing Processes," in Johan Goudsblom, Eric L. Jones, and Stephen Mennell (eds), The Course of Human History: Economic Growth, Social Process and Civilization, London: M. E. Sharpe, pp. 101-16.

__ (2007) The American Civilizing Process, Cambridge: Polity.

Mennell, Stephen, and Goudsblom, Johan (1997) "Civilizing Processes: Myth or Reality? A Comment on Duerr's Critique of Elias," Comparative Studies in Society and History, 39(4): 729-33.

Menocal, Maria R. (2002) The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain, Boston: Little, Brown.

Meyer, John W. (1994) "The Changing Cultural Content of the Nation-State: A World Society Perspective," unpublished paper, Stanford University, Palo Alto, CA (January).

Meyer, John W., Boli, John, Thomas, George M., and Ramirez, Francisco (1997) "World Society and the Nation-State," American Journal of Sociology, 103(1): 144-81.

Miliband, David (2007) "Europe 2030: Model Power Not Superpower," speech at the College of Europe, Bruges, 15 November, available at: http://www.brugesgroup.com/MilibandBrugesSpeech.pdf (accessed 29 December 2008).

Mill, James (1968) A History of British India, 6 vols, New York: Chelsea House Publishers.

Mill, John Stuart (1985) "Considerations on Representative Government," in Three Essays, Oxford: Oxford University Press.

Mitchell, Timothy (1991) "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics," American Political Science Review, 85: 77-96.

Mitter, Partha (1992) Much Maligned Monsters, Chicago: University of Chicago Press.

Mitzen, Jennifer (2006) "Anchoring Europe's Civilizing Identity: Habits, Capabilities and Ontological Security," Journal of European Public Policy, 13(2): 270-85.

MOFA (Ministry of Foreign Affairs) (2004) "Dai-ni-kai chūtō bunka kōryū/taiwa misshon: hōkoku to teigen" 'Second Middle East Cultural Exchange

and Dialogue Mission: Report and Recommendations), Tokyo; MOFA, November, available at: http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko /culture/ topics/ pdfs/houkokuteigen2.pdf (accessed 14 July 2008).

Moravcsik, Andrew (2002) "The Quiet Superpower," Newsweek, 17 June.

__ (2003) "How Europe Can Win without an Army," Financial Times, 3 April,
Available at: littp://www.princeton.edu/~amoravcs/library/FT_4-3-03. pdf (accessed 9 August 2008).

Moreau, Joseph (2003) Schoolbook Nation: Conflicts over American History Textbooks from the Civil War to the Present, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Mote, Frederick (ed.) (1988) The Cambridge History of China, Vol. 7: The Ming Dynasty, 1368-1644, Part I, Cambridge: Cambridge University Press.

Motyl, Alexander J. (1999) Revolutions, Nations, Empires: Conceptual Limits and Theoretical Possibilities, New York: Columbia University Press.

__ (2001) Imperial Ends: The Decay, Collapse, and Revival of Empires,, New York: Columbia University Press.

__ (2006) "Is Everything Empire? Is Empire Everything?" Comparative Politics, 39: 226-49.

Mozaffari, Mehdi (2001) "The Transformationalist Perspective and the Rise of a Global Standard of Civilization," International Relations of the Asia-Pacific, 1: 247-61.

__ (ed.) (2002) Globalization and Civilizations, New York: Routledge.

Muller, Friedrich Max (1855) The Languages of the Seat of War in the East, with a Survey of the Three Families of Language, Semitic, Arian, and Turanian, 2nd edn, London: Williams & Norgate.

Münkler, Herfried (2007) Empires, trans. Patrick Camiller, Cambridge: Polity.

Musallam, Bassam (1996) "The Ordering of Muslim Societies," in Frances Robinson (ed.), The Cambridge Illustrated History of the Islamic World, Cambridge: Cambridge University Press.

Nandy, Ashis (1989) "Reconstructing Childhood: A Critique of the Ideology of Adulthood," in Ashis Nandy, Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness, Delhi: Oxford University Press, pp. 56-76.

Nelson, Benjamin (1973) "Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters," Sociological Analysis, 34(2): 79-105.

Nettl, J. P. (1968) "The State as a Conceptual Variable," World Politics, 20(4): 559-92.

Nexon, Daniel (2007a) "Discussion: American Empire and Civilizational Practice," in Martin Hall and Patrick Thaddeus Jackson (eds), Civilizational Identity, New York: Palgrave, pp. 109-16.

__ (2007b) "What's This, Then? `Romanes Eunt Domus'?," paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Chicago, 30. August-2 September.

Nexon, Daniel, and Wright, Thomas (2007) "What's at Stake in the American Empire Debate?" American Political Science Review, 101(2): 253-72.

Nicolaïdis, Kalypso (2003) "Greek EU Presidency. Contribution on the Issue of EU-USA Relations to the Informal General Affairs and External Relations Council," 2-3 May.

Nicolaïdis, Kalypso, and Howse, Robert (2002) "'This is My EUtopia ... ': Narrative as Power," Journal of Common Market Studies, 40(4): 767-92.

Nicolaïdis, Kalypso, and Nicolaidis, Dimitri (2006) "The EuroMed beyond Civilizational Paradigms," in Emanuel Adler, Federica Bicchi, Beverly Crawford, and Raffaella A. Del Sarto (eds), The Convergence of Civilizations: Constructing a Mediterranean Region, Toronto: University of Toronto Press, pp. 337-78.

Nishikawa, Shunsaku ([19931 2000) "Fukuzawa Yukichi," Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education, 23(3/4): 493-506; repr. UNESCO International Bureau of Education, 2000, available at: http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/ user_upload/archive /publications/ ThinkersPdf/fukuzawe.pdf (accessed 23 July 2008).

Nolan, Janne E. (ed.) (1994) Global Engagement: Cooperation and Security in the 21st Century, Washington, DC: Brookings Institution.

Nye, Joseph S., Jr. (1990a) Bound to Lead: The Changing Nature of American Power, New York: Basic Books.

__ (1990b) "Soft Power," Foreign Policy, 80: 153-71.

__ (2004) Soft Power: The Means to Success in World Politics, New York: Public Affairs.

__ (2006) "Interview with Joseph S. Nye, Jr., July 2006," USAPC Washington Report, available at: http://www.eastwestcenter.org/fileadmin/ resources/ wahington/nye.pdf (accessed 13 July 2008).

Oguma, Eiji (1995) Tan'itsu minzoku shinwa no kigen: 'nihonjin' no jigazö no keifu [The Myth of the Homogeneous Nation: A Genealogy of the Meaning of Japaneseness], Tokyo: Shin'yösha.

Onuf, Nicholas G. (1989) World of our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations, Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Oros, Andrew (2008) Normalizing Japan: Politics, Identity, and the Evolution of Security Practice, Stanford, CA: Stanford University Press.

Osamu, Oba (1980) Sino-Japanese Relations in the Edo Period, trans. Joshua A. Fogel, Tokyo: Toho Shoten, available at: http://.org/chinajapan archive.html.

Osterhammel, Jurgen (1995) "Jenseits der Orthodoxie: Imperiurn, Raum, Herrschaft und Kultur als Dimensionen von Imperialismustheorie," Periplus 1995: Jahrbuch für aussereuropäische Geschichte, 5: 119-31.

__ (1998) Die Enizauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert, Munich: C. H. Beck.

__ (2001) Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats: Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

__ (2005) "'The Great Work of Uplifting Mankind': Zivilisierungsmissionen und Moderne," in Boris Barth and Jürgen Osterhammel (eds), Zivilisierungsmissionen, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, pp. 363-425.

Otmazgin, Nissim Kadosh (2007) "Regionalizing Culture: The Political Economy of Japanese Culture in East and Southeast Asia, 1988-2005," PhD dissertation, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University.

__ (2008) "Contesting Soft Power: Japanese Popular Culture in East and Southeast Asia," International Relations of the Asia-Pacific, 8: 73-101.

Ottolenghi, Emanuele (2005) "Can Europe Do Away with Nationalism," American Enterprise Institute for Public Policy Research, New Atlantic Initiative, May-June.

Park, Eugene (2006) "War and Peace in Premodern Korea: Institutional and Ideological Dimensions," in Young-Key Kim-Renaud, R. Richard Grinker, and Kirk. W. Larsen (eds), The Military and Korean Society, Sigur Center Asia Papers, no. 26, Washington, DC: George Washington University, pp. 1-14.

Pasha, Mustapha Kamal (2007) "Civilizations, Postorientalism and Islam," in Martin Hall and Patrick Thaddeus Jackson (eds), Civilizational Identity, New York: Palgrave, pp. 61-79.

Patomäki, Heikki, and Wight, Colin (2000) "After Postpositivism? The Promises of Critical Realism," International Studies Quarterly, 44: 213-37.

Patten, Chris (2003) "Wider Europe-Neighborhood: Proposed New Framework for Relations with the EU's Eastern and Southern Neighbors," European Union, Directorate General of External Relations, 11 March.

Perdue, Peter (2005) China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Petersson, Niels P. (2005) "Markt, Zivilisierungsmission and Imperialismus," in Boris Barth and Jürgen Osterhammel (eds), Zivilisierungsmissionen, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, pp. 33-54.

Phillips, Andrew B. (2008) "Soldiers of God: War, Faith, Empire and the Transformation of International Orders from Calvin to Al Qaeda," PhD dissertation, Cornell University.

Pierson, Paul (2004) Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pike, Kenneth L. (1967) Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior, 2nd edn, The Hague: Mouton De Gruyter.

Polanyi, Karl (1957) The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time, Boston: Beacon Press.

Pollack, David (1986) The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pollock, Sheldon (1996) "The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300: Transculturation, Vernacularization, and the Question of Ideology," in Jan E. M. Houben (ed.), Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the History of the Sanskrit Language, Leiden and New York: E. J. Brill.

__ (2006) The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India, Berkeley, CA: University of California Press.

Poulantzas, Nicos (2008) The Poulantzas Reader: Marxism, Law and the State, London: VersoPouliot, Vincent (2008) "The Logic of Practicality: A Theory of Practice of Security Communities," International Organization, 62(2): 257-88.

Prasad, Bimal (ed.) (1994) Swami Vivekananda: An Anthology, New Delhi: Vikas.

Puchala, Donald J. (1997) "International Encounters of Another Kind," Global Society, 11(1): 5-29.

__ (2003) Theory and History in International Relations, New York: Routledge.

Pye, Lucian W. (1990) "China: Erratic State, Frustrated Society," Foreign Affairs, 69(4): 562-74.

Ragin, Charles C. (2000) Fuzzy-Set Social Science, Chicago: University of Chicago Press.

Ragin, Charles, and Chirot, Daniel (1984) "The World System of Immanuel Waller-stein: Sociology and Politics as History," in Theda Skocpol (ed.), Vision and Method in Historical Sociology, Cambridge: Cambridge University Press.

Reckwitz, Andreas (2002) "Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing," European Journal of Social Theory, 5(2): 243-63.

Rescher,Nicholas (1996) Process Metaphysics, Albany: SUNY Press.

Reus-Smit, Christopher (1997) "The Constitutional Structure of International Society and the Nature of Fundamental Institutions," International Organization, 51(4): 555-89.

Ribeiro, Darcy (1968) The Civilizational Process, Washington, DC: Smithsonian Institution, Press.

Richardson, J. S. (1991) "Imperium Romanum: Empire and the Language of Power," Journal of Roman Studies, 81: 1-9.

Rifkin, Jeremy (2004) The European Dream, New York: Tarcher/Penguin.

Ringmar, Erik (1996) Identity, Interest and Action, Cambridge: Cambridge University Press.

- (2007) "Empowerment among Nations: A Sociological Perspective," in Felix Berenskoetter and M. J. Williams (eds), Power in World Politics, London and New York: Routledge, pp. 189-203.

Risse, Thomas (2004) "Beyond Iraq: The Crisis of the Transatlantic Security Community," in David Held and Mathias Koenig-Archibugi (eds), American Power in the Twenty-First Century, Cambridge: Polity, pp. 214-40.

Robertson, Jennifer (1988) "Furusato Japan: The Culture and Politics of Nostalgia," International Journal of Politics, Culture, and Society, 1(4): 494-518.

Robinson, Kenneth (2000) "Centering the King of Choson: Aspects of Korean Maritime Diplomacy, 1392-1592," Journal of Asian Studies, 59(1): 109-25.

Rogers, John M. (2000) Empire of the Sultans: Ottoman Art from the Khalili ollection, London: Nour Foundation.

Roh, Gye-hyun (1993) Yŏmong oegyosa (Diplomatic History of Koryo-Mongol Relations], Seoul: Gapin Press.

Roland, Alex (2005) "Review of Kenneth Chase, Firearms: A Global History to 1700," Journal of Interdisciplinary History, 35(4): 617-19.

Rorty, Richard (1993) "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," in Stephen Shute and Susan Hurley (eds), On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993, New York: Basic Books, pp. 111-34.

Rossabi, Morris (1983) China among Equals, Berkeley, CA: University of California Press.

Roy, Olivier (2004) Globalized Islam: The Search for a New Ummah, New York: Columbia University Press.

Rudolph, Lloyd I. (2007) "Tod v. Mill: Clashing Perspectives on British Rule in India: An Analysis Based on James Tod's and James Mill's 32 Parliamentary Testimony," in Giles Tillotson (ed.), Tod's Rajasthan, Mumbai: Marg.

Rudolph, Lloyd I., and Rudolph, Susanne Hoeber (1983) "Rethinking Secularism: Genesis and Implications of the Textbook Controversy, I977-79," Pacific Affairs, 56(1): 15-37.

__ (1985), "The Subcontinental Empire and the Regional Kingdoms in Indian State Formation," in Paul Wallace (ed.), Region and Nation in India, New Delhi: Oxford & 1BH.

__ (1997) "Occidentalism and Orientalism: Perspectives on Legal Pluralism," in Sally Humphreys (ed.), Cultures of Scholarship, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, pp. 219-51.

__ (2007) Post-Modern Gandhi and Other Essays: Gandhi in the World and at Home, Chicago: University of Chicago Press; New Delhi: Oxford University Press.

Ruggie, John G. (1993) "Territoriality and Beyond: Problematizing Modernity in International Relations," International Organization, 47(1): 139-74.

Russett, Bruce (1993) Grasping the Democratic Peace, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Russett, Bruce, Oneal, John R., and Cox, Michaelene (2000) "Clash of Civilizations, or Realism and Liberalism Déjà Vu? Some Evidence," Journal of Peace Research, 37(5): 583-608.

Said, Edward W. (1979) Orientalism, New York: Vintage.

Samuels, Richard J. (2007) Securing Japan, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Savarkar, V. D. (1938) Hindutva, New Delhi: Central Hindu Yuvak Sabha.

Scheipers, Sibylle, and Sicurelli, Daniela (2007) "Normative Power Europe: A Credible Utopia?" Journal of Common Market Studies, 45(2): 435-57.

Schlesinger, Arthur M., Jr. (1998) The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society, rev. and expanded edn, New York: W. W. Norton.

Schmidt, Brian C. (1998) The Political Discourse of Anarchy: .A Disciplinary History of International Relations, Albany, NY: SUNY Press.

Schulze, Reinhardt (2002) A Modern History of the Islamic World, London: I. B. Tauris.

Scott, James (1990) Domination and the Arts of Resistance, New Haven, CT: Yale University Press.

__ (2003) "Hill and Valley in Southeast Asia, or ... Why Civilizations Can't Climb Hills," unpublished paper, revised for the "Beyond Borders" workshop sponsored by the Centre d'Etudes et de Recherches Internationales and the Social Science Research Council.

Searle, John (1995) The Construction of Social Reality, New York: Free Press.

Seddon, David (2005) "Japanese and British Overseas Aid Compared," in David M.Arase (ed.), Japan's Foreign Aid: Old Continuities and New Directions, London: Routledge, pp. 41-80.

Sen, Amartya (2005) The Argumentative Indian, New York: Farrar, Strauss.

__ (2006) Identity and Violence: The Illusion of Destiny, New York: W. W. Norton.

Senghaas, Dieter (1998) The Clash within Civilizations: Coming to Terms with Cultural Conflicts, New York: Routledge.

Shah, A. M., and Shroff, R. G. (1972) "The Vahivanca Barots of Gujarat," in Milton Singer, When a Great Tradition Modernizes, Boulder, CO: Praeger.

Shiraishi, Takashi (2006) "The Third Wave: Southeast Asia and Middle-Class Formation in the Making of a Region," in Peter J. Katzenstein and Takashi Shiraishi (eds), Beyond Japan: The Dynamics of East Asian Regionalism, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 237-71.

Shively, Donald H., and McCullough, William H. (eds) (1999) The Cambridge History of Japan, Vol. 2: Heian Japan, Cambridge: Cambridge University Press.
Shotter, John (1993a) Conversational Realities: Constructing Life through Language, Thousand Oaks, CA: Sage.
__ (1993b) Cultural Politics of Everyday Life, Toronto: University of Toronto Press.
Simpson, Edward, and Kresse, Kai (eds) (2008) Struggling with History: Islam and Cosmopolitanism in the Western Indian Ocean, New York: Columbia University Press.
Singhal, D. P. (1993) India and Western civilization, 2 vols, East Lansing, MI: Michigan State University Press.
Sircar, D. C. (1975) Inscriptions of Asoka, New Delhi: Ministry of Information and Broadcasting.
Sjursen, Helene (2006) "The EU as a 'Normative' Power: How Can This Be?" Journal of European Public Policy, 13(2): 235-51.
Smits, Gregory (1999) Visions of Ryukyu: Identity and Ideology in Early-Modern Thought and Politics, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.
Solana, Javier (2005) "Working for Peace, Security and Stability," in The European Union in the World, Luxembourg: European Communities.
Son, Seung-chol (1994) Chosŏn sidae hanil gwangywe yonku [Korea-Japan Relations during the Chosun period], Seoul: Jisungui Sam.
Sonoda, Hidehiro, and Eisenstadt, S. N. (eds) (1999) Japan in a Comparative Perspective, Kyoto: International Research Center for Japanese Studies.
Spengler, Oswald (1926) The Decline of the West, Vol. 1: Form and Actuality, New York: Knopf.
__ (1939) The Decline of the West, New York: Knopf.
Spohn, Willfried (2001) "Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity." European Journal of Social Theory, 4(4): 499-508.
Standen, Naomi (2007) Unbounded Loyalty: Frontier Crossing in Liao China, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.
Steenstrup, Carl (1991) "The Middle Ages Survey'd," Monumenta Nipponica, 46(2): 237-52.
Sternberg, Yitzak (2001) "Modernity, Civilization and Globalization," in Eliezer Ben-Rafael with Yitzak Sternberg (eds), Identity, Culture and Globalization, Leiden: E. J. Brill, pp. 75-92.
Stivachtis, Yannis A. (1998) The Enlargement of International Society: Culture versus Anarchy and Greece's Entry into International Society, New York: St Martin's Press.
Stokes, Eric (1959) English Utilitarians in India, Oxford: Clarendon Press.
Strange, Mark (2007) "An Eleventh-Century View of Chinese Ethnic Policy: Sima Guang on the Fall of Western Jin," Journal of Historical Sociology, 20(3): 235-58.

Strange, Susan (1983) "Cave! Hic Dracones: A Critique of Regime Analysis," in Stephen D. Krasner (ed.), International Regimes, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 337-54.

Subrahmanyam, Sanjay (1998) "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia, 1400-1750," Dædalus, 127 (73): 90-112.

Suzuki, Shogo (2005) "Japan's Socialization into Janus-Faced European International Society," European Journal of International Relations,11(1):137-64.

__ (2009) Civilisation and Empire: East Asia's Encounter with the European International Society, New York: Routledge.

Swedberg, Richard (2008) "A Note on Civilizations and Economies," unpublished paper, Cornell University, Department of Sociology.

Swope, Kenneth M. (2002) "Deceit, Disguise, and Dependence: China, Japan, and the Future of the Tributary System, 1592-96," International History Review, 24(4):757-82.

__ (2005) "Crouching Tigers, Secret Weapons: Military Technology Employed during the Sino-Japanese-Korean War, 1592-98," Journal of Military History, 69: 11-42.

Sylvan, David, and Majeski, Stephen (1998) "A Methodology for the Study of Historical Counterfactuals," International Studies Quarterly, 42: 79-108.

Talbi, Mohamed (1973) Ibn Khaldun: sa vie - son oeuvre, Tunis: Université de Tunis.

Tanaka, Stefan (1993) Japan's Orient: Rendering Pasts into History, Berkeley, CA: University of California Press.

Taylor, Ann (1992) Annie Besant: An Autobiography, New York: Oxford University Press.

Taylor, Keith (1983) The Birth of Vietnam, Berkeley, CA: University of California Press.

__ (1987) "The Literati Revival in Seventeenth-Century Vietnam," Journal of Southeast Asian Studies, 18(1): 1-23.

Tehranian, Majid (2007) Rethinking Civilization: Resolving Conflict in the Human Family, New York: Routledge.

Thapar, Romila (1961) Ashoku and the Decline of the Mauryas, London: Oxford University Press.

__ (2000) "Hindutva and History," Frontline, 13 October.

Tibi, Bassam (2007) "Europeanization, not Islamization," 22 March, available at: http://www.signandsight.com/features/1258.html (accessed 17 August 2008).

Tilly, Charles (ed.) (1975) The Formation of National States in Western Europe, Princeton, NJ: Princeton University Press.

__ (1989) Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons, New York: Russell Sage.

__ (1998) "International Communities, Secure or Otherwise," in Emanuel Adler and Michael Barnett (eds), Security Communities, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 397-412.

Toby, Ronald (2001) "Rescuing the Nation from History: The State of the State in Early Modern Japan," Monumenta Nipponica, 56(2): 197-237.

Toynbee, Arnold J. (1953) A Study of History, 10 vols, New York and London: Oxford University Press.

__ (1988) A Study of History, abridged rev. edn, New York: Portland House.

Trautman, Thomas R. (1997) Aryans and British India, Berkeley, CA: University of California Press.

Turnbull, Stephen (2002) Samurai Invasion: Japan's Korean War, 1592-1598, London: Cassell.

Turner, Bryan S. (1974) Weber and Islam, London: Routledge & Kegan Paul.

__ (1994) Orientalism, Postmodernism, and Globalism, London and New York: Routledge & Kegan Paul.

Ueyama, Shunpei (1999) "The Originality of the Japanese Civilization," in Sonoda Hidehiro and S. N. Eisenstadt (eds), Japan in a Comparative Perspective, Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, pp. 19-29.

Umesao, Tadao (1984) "Kindai sekai ni okeru nihon bunmei" [Japanese Civilization in the Modern World], in Umesao Tadao and Ishige Naomichi (eds), Kindai nihon no bunmeigaku[Civilizational Analysis of Modern Japan], Tokyo: Chūō Kōronsha, pp. 7-39.

van Wolferen, Karel (1990) The Enigma of Japanese Power: People and Politics in a Stateless Nation, New York: Vintage,

Verhofstadt, Guy (2006) The United States of Europe, London: Federal Trust for Education and Research.

von Herzfeld, Marianne, and Sym, C. Melvil (1957) Letters from Goethe, available at: http://www.hinduwisdom.info/quotes61_80.htm (accessed 16 July 2008).

Vuving, Alexander (2001) "The References of Vietnamese States and the Mechanism of World Formation," Asien, 79: 62-86.

Wade, Robert (1996) "Japan, the World Bank, and the Art of Paradigm Maintenance: The East Asian Miracle in Political Perspective," New Left Review, 217 (May/ June): 3-37.

Walker, R. B. J. (1993) Inside/Outside: International Relations as Political Theory, Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel (1980) The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy 1600-1750, New York: Academic Press.

Waltz, Kenneth N. (1979) Theory of International Politics, New York: McGraw-Hill.

Watanabe, Yasushi, and McConnell, David L. (eds) (2008) Soft Power Superpowers: Cultural and National Assets of Japan and the United States, Armonk, NY: M. E.Sharpe.

Wellman, Barry (1997) "Structural Analysis: From Method and Metaphor to Theory and Substance," in Barry Wellman and S. D. Berkowitz (eds), Social Structures: A Network Approach, Greenwich, CT: JAI Press, pp. 19-61.

Wendt, Alexander (1992) "Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics," International Organization, 46: 391-425.

__ (1996) "Identity and Structural Change in International Politics," in Yosef Lapid and Friedrich Kratochwil (eds), The Return of Culture and Identity in IR Theory, Boulder, CO: Lynne Rienner, pp. 47-64.

__ (1999) Social Theory of International Politics, Cambridge: Cambridge University Press.

Wenger, Etienne (1998a) "Communities of Practice: Learning as a Social System," System Thinker, June.

__ (1998b) Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity, New York: Cambridge University Press.

Wenger, Etienne, McDermott, Richard, and Snyder, William M. (2002) Cultivating Communities of Practice: A Guide to Managing Knowledge, Cambridge, MA: Harvard Business School Press.

White House (2002) The National Security Strategy of the U.S.A., Washington, DC, September, available at: http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf (accessed 16 August 2008).

Whitman, Richard (n.d.) "The Fall and Rise of Civilian Power Europe?," available at: hetp://dspace-dev.anu.edu.au/bitstrearm/1030.58/12428/2/whitman.pdf (accessed 9 August 2008).

Whitmore, John K. (1997) "Literati Culture and Integration in Dai Viet, c. 1430-c. 1840," Modern Asian Studies, 31(3): 665-87.

__ (2005) "Vietnamese Embassies and Literati Contacts," paper presented at the annual meeting of the Association of Asian Studies.

__ (2006) "The Rise of the Coast: Trade, State, and Culture in Early Dai Viet," Journal of Southeast Asian Studies, 37(1): 103-22.

Wigen, Kären (1999) "Culture, Power, and Place: The New Landscape of East Asian Regionalism," American Historical Review, 104(4): 1183-201.

Wilkinson, David (1994) "Civilizations are World Systems!," Comparative Civilizations Review, 30: 59-71.

__ (1995) "Twelve Articles in Blue Covers," unpublished manuscript, University of California, Los Angeles.

__ (1996) "Sixteen Papers in Gray Covers," unpublished manuscript, University of California, Los Angeles.

__ (1999) "Power Polarity in the Far Eastern World System 1025 BC-1850 AD: Narrative and 25-Year Interval Data," Journal of World-Systems Research, 5(3): 501-617.

___ (2004) "The Power Configuration Sequence of the Central World System, 1500.1700 BC," Journal of World-Systems Research, 10(3): 655-720.

Wilkinson, David, and Tsirel, Sergey V. (2006) "Analysis of Power-Structure Fluctuations in the 'Longue Durée' of the South Asian World System," Structure and Dynamics: eJournal of Anthropological and Related Sciences, 1(2) (Article 2).

Wills, John E., Jr. (n.d.) "Great Qing and its Southern Neighbors, 1760-1820: Secular Trends and Recovery from Crisis," unpublished manuscript, University of Southern California, available at: http//www.historyco operative .org/ proceedings/interactions/ wills.html (accessed 25 January 2009).

Witzel, Michael, and Farmer, Steve (2000) "Horseplay in Harappa; the Indus Valley Decipherment Hoax," Frontline, 13 October.

Wolfe, Alan (2004) "Native Son: Samuel Huntington Defends the Homeland," Foreign Affairs, 83(3): 120-25.

Wolfers, Arnold (1962) Discord and Collaboration: Essays on International Politics, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Wolters, O. W. (1976) "Le Van Huu's Treatment of Ly Than Ton's Reign (1127-37)," in C. D. Cowan and O. W. Wolters (eds), Southeast Asian History and Historiography, Ithaca, NY: Cornell University Press, pp, 203-26.

Womack, Brantly (2006) China and Vietnam: The Politics of Asymmetry, New York: Cambridge University Press.

Wong, R. Bin (1997) China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Woodside, Alexander (2006) Lost Modernities: China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wright, David (2002) "The Northern Frontier," in David A. Graff and Robin Higham (eds), A Military History of China, Boulder, CO: Westview Press, pp.57-80.

Xin, Xu (2009) "The Power of Identity: China and East Asian Security Politics after the Cold War," unpublished manuscript, Cornell University, Government Department.

Yamada, Taiichi, and Kawamoto, Sanjurō (1995) "Aimai na fuan no jidai," Sekai (March): 24-35.

Yamauchi, Masayuki (2004) "Nihon no chūtō seisaku to sofuto pawä" [Soft Power and Japan's Middle East Policy], Ronza (January): 28-33.

Yang, Lien-sheng (1968) "Historical Notes on the Chinese World Order," in John K. Fairbank (ed.), The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 20-33.

Yanow, Dvora (2006) "Thinking Interpretively: Philosophical Presuppositions and the Human Sciences," in Dvora Yanow and Peri Schwartz-Shea (eds), Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn, Armonk, NY: M. E. Sharpe, pp. 5-26.

Ye'or, Bat (2005) Eurabia: The Euro-Arab Axis, Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.

Yoda, Tomiko (2006) "A Roadmap to Millennial Japan," in Tomiko Yoda and Harry Harootunian (eds), Japan after Japan: Social and Cultural' Life from the Recessionary 1990s to the Present, Durham, NC: Duke University Press, pp. 16-53.

Yonetani, Masafumi (2006) Ajia/Nihon[Asia/Japan], Tokyo: Iwanami.

Yoo, Geun-ho (2004) Chosŏnjo taeoe sasangui hurum [Flows of Ideologies on Foreign Relations during the Choson Period], Seoul: Sungshin Women's University Press.

Yuasa, Hiroshi (2006) "Josefu nai no 'sofuto pawā' ron no mōten" [The Blind Spot in Joseph Nye's 'Soft Power' Argument], Shokun (August): 166-75.

Yun, Peter I. (1998) "Rethinking the Tribute System: Korean States and Northeast Asian Interstate Relations, 600-1600," PhD dissertation, University of California, Los Angeles.

Zaiotti, Ruben (2008) "Cultures of Border Control: Schengen and the Evolution of Europe's Frontiers," PhD dissertation, University of Toronto.

Zehfuss, Maja (2002) Constructivism in International Relations: The Politics of Reality, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Zielonka, Jan (2008) "How to Exercise Europe's Power," International Spectator, 43(2): 63-77.

Zürn, Michael (2007) "Global Governance oder American Empire: Über die Institutionalisierung der Ungleicheit," Politische Vierteljahresschrift, 48(4): 680-704.



المحرر في سطور

بيتر كاتزنشتاين

- أستاذ كرسي والتر أس كاربنتر الابن للدراسات الدولية بجامعة كورنيل في الولايات المتحدة.
- يتركز بحثه وتعليمه على نقطة تقاطع العلاقات الدولية والسياسية المعاصرة.
- تتمحور كتاباته حول مسائل الاقتصاد السياسي والأمن والثقافة في السياسة العالمية على نطاق واسع.
- شغل منصب رئيس رابطة العلوم السياسية الأمريكية (2008 - 2009).

المساهمون في سطور

• **إيمانويل آدلر**(*): أستاذ كرسي آندريا وتشارلز برونفام للدراسات الإسرائيلية بجامعة تورنتو ومشارك في تحرير التنظيم الدولي. شهرته نابعة من مساهمته في موضوعات جماعات معرفية، هيئات أمنية، والنزعة البنائية.

• **باتريك تاديوس جاكسون**: أستاذ مساعد في معهد الخدمة الدولية بالجامعة الأمريكية، ومدير التعليم العام في الجامعة. يعكف حاليا على إنجاز كتاب حول فلسفة العلوم وما تنطوي عليه من مضاعفات بالنسبة إلى بحوث العلاقات الدولية.

• **ديفيد سي كانغ**: أستاذ العلاقات الدولية والأعمال بجامعة كارولاينا الجنوبية. ينشغل الآن بتأليف كتاب عن العلاقات الدولية لآسيا الشرقية التاريخية.

• **جيمس كورث**: أستاذ علوم سياسية ومساعد باحث متقدم في كلية سوارثمور، حيث يعلم مادتي السياسة الدولية والسياسة الخارجية الأمريكية. ألف ما يزيد على مائة مقالة اختصاصية حول هذين الموضوعين، كما عن النزاعات الثقافية والاقتصاد الكوكبي.

(*) آثرت عدم تكرار أسماء الأعلام، وجلهم إن لم يكن كلهم، من الكتاب والمفكرين الذين سترد أسماؤهم في ملحق المراجع الذي هو باللغة الإنجليزية - [المترجم].

● **بروس بي لورنس**: أستاذ كرسي عائلة ماركوس للإنسانيات وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة ديوك، يتابع التخصص في مجال الحركات الاجتماعية والحوارات الفكرية التي تحدد العالم الإسلامي، من بدايته وحتى الآن. وقد ألف أو حرر ستة عشر كتابا وأكثر من مائة وخمسين مقالة مرجعية.

● **ديفيد ليهني**: أستاذ كرسي هنري وندت الثالث 55 لدراسات آسيا الشرقية بجامعة برنستون. وهو مؤلف كتابين عن السياسة اليابانية: فكر «كوكبيا، توجس محليا!» و«قواعد اللعبة»، صدرا، كلاهما، عن مطابع جامعة كورنيل.

● **سوزان هويبر رودولف**: أستاذة كرسي خدمة وليم بنتون المميزة للعلوم السياسية بجامعة إيمريتا الشيكاغوية. أحدث مؤلفاتها (مع لويد رودولف) كتابان هما: «تفسير الديموقراطية الهندية: من منظور خمسين سنة، 1956 - 2006» (2008)، و«اجتراح خطة أمريكية لجنوب آسيا: ضرورات إقليمية ورئاسة إمبراطورية» (2008).

المترجم في سطور

فاضل بن لقمان جتكر

- من مواليد قرية الغسانية الجولانية المحتلة سنة 1937.
- خريج جامعة دمشق في 1964.
- عمل في عدد من الوظائف التعليمية والإدارية، واستقال من عمله الرسمي في 1984.
- تفرغ للترجمة الأدبية والفكرية والسياسية عن اللغتين الإنجليزية والتركية وإليهما.
- من أبرز ترجماته: العولمة والهويات القومية، ما بعد التاريخ، حداثة التخلف. الليبرالية والديموقراطية، ميثاق العولمة، المحافظون الجدد، الجدل في العلم والفلسفة.

